

محمّد عابد الجابري

ومشروع نقد العقل العربي

د. حسين الإدريسي

الحسين الإدريسي

- دكتوراه في الحضارة المغربية الأندلسية
- شهادة التبريز في اللغة العربيّة وآدابها
- أستاذ مبرّز في اللغة العربيّة
- له عدة أعمال وأبحاث أكاديمية منشورة في دوريات علمية محكمة تتعلق بالفكر والنقد والأدب واللغة والفنون

من أعماله:

- الصورة الشعرية في ديوان ابن الأبّار البلنسي
- مراجعات نقدية للقراءات الإيديولوجية للتراث العربي الاسلامي(تحت الطبع)
- الدور التاريخي لفاس في ترسيخ الشخصية المغربية(تحت الطبع)

محمد عابد الجابري

ومشروع نقد العقل العربيّ

محمد عابد الجابري

ومشروع نقد العقل العربيّ

د. حسين الإدريسي



المؤلف: د. حسين الإدريسي

الكتاب: محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربيّ

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة

الإخراج: محمد حمدان

تصميم الغلاف: حسين موس



الطبعة الأولى: بيروت، 2010

ISBN: 978-9953-538-41-9

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ»

Al - jabri and his
critique of is la amic thought



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ

Center of civilization
for the development of islamic thought

بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت

هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611)

Info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

الفهرس

الفصل الثالث
نقد المنهج الإبستمولوجي الجابري في قراءته للتراث

الفصل الرابع
المقصدية وتداعيات المشروع

الفصل الأول

الجابري: سيرة وإبداع فكري

مقدمة

عَرفَتِ السَّاحةُ الثقافية العربيّة الإسلاميّة حراكاً فكرياً شديداً، انْطلقت إشعاعاته وبوادره مُنذ منتصف القرن الماضي، وقد تمثَّل ذلك الحِراك في بلورة عدد من المفكرين والباحثين لأطاريحَ فكرية اتَّسمت بسمة «المشروع الفكري». ومع أنَّ سؤالها كان واحداً ويتجلَّى بالأساس في كيفية تحقيق شروط النهضة لهذه الأمة، وإيقاظها من سُباتها، إلا أنَّ عناوينها ومحاور بحثها كانت قد تعدَّدت وتنوَّعت حسب تخصّص أصحابها وحسب مناهج بحثها وسياقاتها الموضوعية والذاتية.

وقد أسهمت هذه المشاريع الفكرية المطروحة في إغناء المكتبة العربيّة الإسلاميّة بإصدارات مُتعددة ومُعاصرة، حيث تبيَّن أنها تُشكل مرجعية حداثية من جهة المعالجة المنهجيّة المستعارة من الغرب والمُترجمة من لغاته، وهو ما اعْتُبر حينها بحق إضافة نوعية إلى طُرق المعالجة والبحث والكتابة في التراث العربيّ الإسلاميّ.

لقد شكَّل المَتْنُ التراثي في الغالب أرضية للحفر المنهجي بـ«آليات حديثة»، وإذا كانت جُلُّ تلك المشاريع الفكرية صادرة عن رغبة حقيقية في تحقيق نهضة فكرية وحضارية جديرة بالمستوى

التاريخي والحضاري الذي عاشته المجتمعات العربيّة الإسلاميّة في كثير من الحِقب، فإنَّ مشروعاً خاصاً نستحضره في سياق هذا البحث، للعرض التفصيلي والمُساءلة النقدية، إنَّه المشروع الذي أطلق عليه صاحبه الدكتور **محمد عابد الجابري**: «نقد العقل العربيّ»، والذي أصدر أُولى حلقاته سنة 1984م من خلال كتاب «تكوين العقل العربيّ»، ولو أنه كان قد سبق أن مهَّد للمشروع بإثارة قضايا وأسئلة مهمة في ثنايا كتابه «نحن والتراث» الذي صدر سنة 1980م. ثم جاء صدور كتابه «تكوين العقل العربيّ» باعتباره الحلقة الأولى ضمن مشروع كبير اعتُبر في حينه خطاباً جديداً أحدث هزَّة حقيقية في الساحة الفكرية العربيّة والإسلاميّة، كما شكَّل ظاهرة فكرية مغناطيسية حقيقية جلبت إليها جُل مفكري الإنتلجنسيا العربيّة من الذين كانت لهم إسهامات فكرية مُتعددة ومهمة، ثم ما لبثت أن تتابعت باقي حلقات مشروع «نقد العقل العربيّ» تباعاً، ممّا زاد في تفعيل حيوية الفكر العربيّ الإسلاميّ ضمن ثنائية «التّأثير والتّأثر»، ولو أنَّ قوة وجاذبية التأثير كانت الأقوى، الأمر الذي أدَّى بالكثير من أُولئك المفكرين إلى تبنّي الأطروحة الجابرية، والتي سنحاول في هذا البحث المتواضع بسطها وفق تداعياتها على الساحة الثقافية العربيّة الإسلاميّة. من خلال تقديم مرجعياتها، وفحص مِنْهاجها، وعرض نتائجها، مع العمل على تقويمها النَّقدي، مع الأخذ بعين الاعتبار أرضيتها النظرية وتطبيقاتها العملية، ثم الوصول إلى نتائجها، مع تذييل نقدي سيكتفي بمناوشة للمشروع الجابري.

قبل التوغُّل في صميم الموضوع لا بدّ من مدخل تمهيدي للبحث يهدف بالأساس إلى تسليط بعض الضَّوء على محطات من الحياة الشخصية والفكرية للدكتور **الجابري**، وذلك لما تكتسيه هذه المرحلة الأوّلية والتأسيسية في حياة صاحب المشروع، بدءاً من

نشأته ومراحل دراسته، ثم حياته الجمعوية ونشاطه العلمي والسياسي...

ولتحديد المرجعيات الفكرية المُؤسسة والمُؤثرة في مشروع «نقد العقل العربيّ» كان لا بُدّ من ممارسة شيء من السَّبر والحفر في البيئة الفكرية والثقافية للدكتور **الجابري**، ثم التَّعريج على عرض أعماله ومُؤلفاته، مصحوباً بِجَرْدٍ كْرُونُولوجي مختصر لكُتب وإصدارات صاحب المشروع. وكان لا بُد لنا من مُساءلة المنهج الذي سلكه **الجابري في** قراءته النَّقدية للعقل العربيّ، وتنطلق هذه المُساءلة المنهجيّة للمشروع **الجابري** من زوايتين: تتطلَّع الأُولى إلى منهج الكتابة عند **الجابري**، وتُركِّز هذه الزاوية على اكتشاف منهج الكتابة لديه من جهة طرح الأفكار وطريقة كتابتها وترتيبها وتنظيمها الموضوعي أثناء بناء الكتاب، ثُم الانتقال بعد ذلك إلى طريقة بناء المشروع **الجابري** بصورته الكُلية والمُكوَّن من عدَّة كتب، ومنها الأجزاء الأربعة الجامعة لنقد العقل العربيّ، خصوصاً تلك التي تمَّ في هذا البحث تقديم مُحتوياتها بشكل مُركز ومُختصر.

أما الزاوية الثّانية في مُساءلة المنهج، فقد تصدَّت للمنهج التحليلي الذي اعتمده الدكتور **الجابري** في دراسته النقدية الإبستمولوجية لما أسماه بـ «نقد العقل العربيّ»، ولم نتوقف في هذه الزاوية على عرض المنهج التحليلي الذي اعتمده **الجابري في** مشروعه هذا فقط، بل تجاوزنا ذلك إلى البحث عن المصادر المُؤسسة لهذه المنهجيّة، لمعرفة سياقها في بيئتها الأصلية، ثم تتبّع تطبيقاتها في سياق التُّراث العربيّ الإسلاميّ حسب التطبيق **الجابري**.

وبما أنَّ المنهج الإبستمولوجي الذي اعتمده **الجابري في** مشروعه: «نقد العقل العربيّ» كان هو العطاء والإبداع الجديد والمُميز للبحث **الجابري** في هذا الشأن عن غيره من البحوث

الأخرى التي اشتغلت بالدراسة على التراث العربيّ الإسلاميّ، فقد حاولنا تشخيص هذا المنهج في الدراسة بنقد تطبيقاته بتساوق مع النتائج التي أوصلت صاحب المشروع إليها حسب المقاربة الإبستمولوجية، تلك المقاربة التي جعلته يُقسِّم التراث العربيّ الإسلاميّ إلى مُعسكرين: أطلق على الجانب الأول اسم «العقل المستقيل»، أما الثاني فسّماه بـ«الخطاب العقلاني العربيّ».

فكان لا بدّ لنا من فرز هذه الأحكام النَّقدية وتصنيف العلماء الذين شملتهم هذه التجزيئية الجابرية عبر آليَّتَيْ: «العرض والمناقشة»، وقد توزّع هذا العرض المرفوق بالمناقشة عبر عدَّة عناصر حاولت تتبُّع المشروع حسب توزُّع محاوره وأقسامه وأجزائه. ولم يتبقَّ لنا بعدها إلا طَرْقَ عنصرين أخيرين: أولهما يُحاول الوصول إلى مقصدية **الجابري** في «نقد العقل العربيّ» والاستفسار في الآن ذاته عن مدى تحقق تلك المقاصد التي سطَّرها الدكتور **الجابري** في مشروعه، وثانيهما يعمل على طرح تداعيات هذا المشروع على الساحة الفكرية العربيّة والإسلاميّة، وما أثاره من ردود أفعال نقدية تحوَّلت بدورها إلى مشاريع نقدية ثقافية كُبرى، أعادت النَّظر في مناهج قراءاتها للتُّراث وفي أحكامها وخُلاصاتها كذلك، وهو أمر انْطلق على أيدي مُثقفين كانوا في البداية من أشد المُولعين والمُندهشين بالمشروع **الجابري** إبَّان العقد الثامن من القرن الماضي، وهذا ما أدَّى إلى تغيير حقيقي في الجُغرافية الثقافية في قراءة التّراث العربيّ الإسلاميّ، تُمثل أساساً في طيِّ تلك المرحلة السالفة التي كانت مُشبعة بالإيديولوجيا، وعلى رأسها «إيديولوجيا العصبيّة العربيّة» التي تقرأ التراث العربيّ الإسلاميّ، وتُميز بين مكوناته وأعلامه وتُراثه على هذا الأساس القومي.

ومهما كانت المناهج ووُجهات النَّظر مختلفة ومُتضاربة في قراءة

التراث العربيّ الإسلاميّ، فقد لاحظنا أنَّ مشروع «نقد العقل العربيّ» للدكتور **محمد عابد الجابري** كان إيجابياً في خَلق دينامية جديدة في قراءة التراث، تلك الدينامية التي انطلقت وأُنجزت بأقلام كانت أشدَّ نقداً ونقضاً للمشروع **الجابري** نفسه.

هذا باختصار شديد عن مضامين هذا العمل المُتمركز على المشروع **الجابري**، وبقي لنا أن نُجيب عن سُؤال الرؤية المتحكمة في هذا العمل من خلال المنهج المعتمد في هذا البحث.

اعتمدت هذه القراءة أساساً على المنهج الوَصْفي في أكثر من ثُلثي هذا البحث، وكان ذلك ـ حسب تقديري ـ ضرورياً بالنسبة للقارئ. ويعود تفسير تلك الضرورة المنهجيّة، إلى ضرورة الوصف المنهجي الموضوعي وبدون التدخّل في تلك التفاصيل التي كان الغرض منها تعريفياً للقارئ بالأساس، ولا يعني ذلك أنَّ **الجابري** ومشروعه كان مغموراً أو مجهولاً يحتاج إلى تعريف، لقد أكَّدنا في مواقع متعددة من هذا العمل على شهرة ذلك المشروع الذي استغرق فيه صاحبه من الإنجاز قُرابة العشرين سنة، لكن تلك الشهرة كانت تقوم في الغالب على تجنُّد بعض المثقفين المُندهشين بالمشروع **الجابري** باقتطاع بعض الأفكار مدعومة ببعض الفقرات والصفحات والفصول من مشروعه ذلك، ثم العمل على ترويجها ترويجاً يخرق النَّسق المنهجي الذي يحكم مشروع **الجابري**. وهناك من قام باقتطاع كتاب مُعين بمعزل عن باقي كتبه الأخرى، للترويج لفكرة معينة.

وحتى بعض المشاريع النقدية للأطروحة الجابرية كانت قد انْتهجت هذا النهج الاقتطاعي، فكانت نتيجة هذا المنهج التجزيئي هو تقطيع الأفكار عن سياقها وتكاملها المنهجي عبر نشر كثير من الأفكار المبتورة، وهذا كثيراً ما كان يُؤدي إلى إحداث خلل في بنْية التفكير، وفي نسق المنهج وفي كُلية الخلاصات وبنائها، ولا يفوتنا

أن نستثني من هذا الحُكم الذي شمل نُقاد **الجابري** بكل موضوعية وشفافية، المشروع النقدي للدكتور **جورج طرابيشي** والمعنون بـ«نقد نقد العقل العربيّ» الذي اكْتسى صبغة شمولية، ارْتقت به إلى مستوى المشروع الفكري الذي لا يكتفي بالنقد، وإنَّما يتجاوزه إلى بناء المعرفة وإعادة قراءة التراث بمنظور جديد.

لقد اعتمدنا المنهج الوصفي للوصول إلى تقديم صورة كُلية وشمولية عن المشروع **الجابري** بما فيه «**حياة الجابري**»، و«بيئته الفكرية والسياسية» التي نقدر تأثيرها على المشروع الفكري للدكتور **الجابري**، لكن ما يُميز هذه المبادرة هو اتِّجاهها إلى التَّركيز والاختصار، وهو ما يمكِّن القارئ من الاطلاع على عمل حاول أن يُغطي المسيرة الفكرية الجابرية.

ولم أقتصر على الاستفادة من «المنهج الوصفي» فقط، بل استعنت أساساً بالمنهج التحليلي النقدي الذي يقوم بالأساس على التفكيك المُتجاوِزْ وليس المُلغي للقراءة الظاهرية الوصفية، وعملية التحليل التفكيكي تلك تحتل المرتبة الثانية بعد الإقدام على العرض الوصفي الأوَّلي، ويقوم التحليل التفكيكي على الاستنباط بالأساس. أما الجوانب النقدية فيه فتتأسّس على استخلاص تناقضات الأفكار الجابرية وتعارضها بالأساس مع تطبيقات المنهج الإبستمولوجي الذي اعتنقه الدكتور **الجابري** في دراسته والتزم به في مشروعه. وقد استعنا في هذا الشأن بمشروع: «نقد نقد العقل العربيّ» للدكتور طرابيشي.

أما في ما يخص باقي مصادر هذا العمل فقد قامت أولاً ورأساً على كُتب الدكتور **عابد الجابري** نفسه، وقد دفعنا مسلكُنا التحليلي النقدي هذا، إلى اعتماد المصادر التي كان الدكتور **الجابري** يستمد منها أحكامه تُجاه كبار الفلاسفة المسلمين، أمثال: **الفارابي، وابن سينا**، مجموعة **إخوان الصفا**. وبالعودة إلى هذه المصادر تمكَّنا من

توثيق كثير من المعلومات التي أدلى بها **الجابري** واستدلَّ بها، ثم الوقوف على بعض الخلل الذي أدّى به إلى صياغة مواقف وأحكام لم تكن موضوعية، كما سجَّلنا شيوعها وذيوعها في الساحة الفكرية العربيّة الإسلاميّة عبر دوريات، ومراكز دراسات مُؤدلجة. إضافة إلى هذه المصادر تمَّ الرجوع إلى بعض كتابات المستشرقين التي وجدناها معيناً سهلاً وجاهزاً **للجابري** يمتح منها ما يشاء، كما يتصرّف في بعض نتائجهم لتتناسب مع ما يُريد تسطيره سلفاً؟!

وفي الأخير، ومع كل النقاش النَّقدي الدائر، اعتبرنا أنَّ المشروع **الجابري** مهما كانت منهجيته ومصادره وخُلاصاته، فقد أسهم بشكل فعّال في خلق دينامية ثقافية وفكرية في الساحة الفلسفيّة العربيّة، التي كانت تعيش حالة الرّكود، ولو كُنا نُسجل ـ بألم ـ بأنَّ ما خسرناه في هذه الدينامية الثقافية هو دَوْسُ قداسة الزمن، فبعض المشاريع الفكرية التي تمَّ إنجازها من لَدُنْ **طيب تيزيني، حسن حنفي، محمد عابد الجابري، جورج طرابيشي**...، قد استغرق كل منها ما يَقْرِبُ العشرين سنة، لكل مشروع، وإذا ما جمعنا ـ عبر عملية حسابية بسيطة ـ تلك المُدة الزمنية التي استغرقتها تلك المشاريع الفكرية فسنجدها تفوق القرن من الزمن، ولو كان هناك تنسيق فكري بين مُفكرينا والتعمُّق في تجديد خطاب فلسفي يجمع بين العُمق الحضاري الفلسفي لهذه الأمة، بعيداً عن الأَدلجة، وبين الاحتياجات الحديثة للشعوب المعاصرة، وفقاً للخصوصيات الثقافية والهوياتية الخاصة للشعوب العربيّة وغير العربيّة المُكونة للأمة الإسلاميّة، لتمكَّنا فعلاً من تحقيق نهضة فكرية وفلسفيّة حقيقية...

1

ترجمة الجابري

«... في هذا القصر، قصر زناكة، وُلد صاحبنا وفيه نشأ النشأة الأولى،... وكانت جَدَّة صاحبنا لأبيه تحرص دائماً على تذكيره بمكان قصر جُدوده عندما يكون في رفقتها إلى بعض ذويها في قصر «العِبيدات» أو قصر «الوَداغيرْ» حيث كانت تسكن أختها، ولم يكن قصر أولاد جابر وحده «القصر الخراب» في مدينة فِجيجْ، بل كانت هناك قُصور أخرى خَرِبة...

ومهما يكن فلقد كانت فِجيجْ مركزاً استراتيجياً وبوابة من بوابات الصحراء، وفضلاً عن ذلك كانت مركزاً علمياً هاماً ومقصداً لأصحاب «الزَّوايا»، العلماء منهم والأدعياء، ولم يكن **عبد الجبار الفِجيجي** وأبناؤه وحفدته بقصر «المْعيز» ومنهم ينحدر جدُّ صاحبنا لأمه، سوى الرَّعيل الأخير لسلسلة العلماء والمتصوفة و«الأولياء» بهذه المدينة[1].

---

(1) محمد عابد الجابري، **حفريات في الذاكرة من بعيد**، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، الطبعة الأولى سنة1997م، ص 20 ـ 21.

.... وإذا كان لا يتذكَّر وقائع يوم دُخوله المْسيْد (الكُتاب) أول مرة، فإنَّه يتذكّر بوضوح أنَّ جدَّه كان يحمله كل صباح إلى اَلمْسيد المجاور للمسجد على مسافة قصيرة من منزله... كانت غُرفة الصِّغار في منتصف السُّلم المؤدي إلى السطح، بينما كانت الغُرفتان الأخريان على السطح، وكانتا خاصّتين بالكبار. كان هؤلاء ممن أنهوا «السُّلكتين» أعني ممَّن حفظ القرآن مرَّتين واستقر كله أو مُعظمه في ذاكرتهم، وكان منهم من يكتب على لوحته منظومة «النُّصرى» الخاصة بقواعد كتابة القرآن على طريقة المصحف، وكان منهم من يكتب «الأجرومية» أو «ابن عاشر» أو «الألفية»[1]، وكان حفظ هذه المنظومات واستظهارها على ظهر قلب ـ وفي الغالب بدون فهم المعنى ـ يُشكل الخطوة الأولى في الانتقال من مرحلة حفظ القرآن إلى مرحلة حفظ «العلم»[2].

هكذا يصف **الجابري** في حفرياته إطلالته الأولى على هذا العالم، ثمّ النشأة الأولى وصولاً إلى التحصيل المعرفي الذي ابتدأ بالكُتاب القرآني في غرفة الصِّغار كما قرأنا.

ولا شك في أنَّ المطلع على مسار حياة المفكر المغربي الدكتور **محمد عابد الجابري** يُصاب بالدهشة، والاستغراب، أمام تداخل حُقول متعددة في كيانه الثقافي، ولا أدلَّ على ذلك من أنَّ هذا الاستغراب نفسه قد تملَّك المفكر المغربي نفسه وهو يُقلِّب صفحات حياته، وذلك ما عبَّر عنه قائلاً: «عندما أنظر إلى الكيفية التي حصل بها هذا التداخل بين السياسي والثقافي والتربوي في مسار حياتي، يُصيبني نوع من الاستغراب! ذلك لأنه رغم التعقيد الذي طبع معارج

---

(1) المقصود: منظومة ابن عاشر في الفقه وألفية ابن مالك في النحو.

(2) **حفريات في الذاكرة من بعيد**، ص 20 ـ 21.

هذا التداخل فإنّي لم أشعر في أي وقت بثقله على نفسي، كنت أتصرف وكأني في حقل واحد أُمارس الكتابة السياسية كما أُمارس الكتابة النظرية والبحث العلمي، كما أقوم بالتدريس أو بالتفكير في قضايا تربوية، وكنت أشعر في كثير من الحالات بأنَّ هذه الحقول تتكامل ويُعين بعضها بعضاً على تمكيني من الفهم والاستيعاب»[1] ولا شك في أنَّ المتتبع لهذا المسار وتموجاته سَيلْمَسُ حقاً ذلك التكامل الناتج عن ثقل مُتسم بالتعقيد، فقد التحق الدكتور **الجابري** مُعلماً بالمدرسة المحمدية بالدار البيضاء للأقسام التحضيرية، ثم في أقسام الشهادة الابتدائية، سنة 1953م، وبعد حصوله على شهادة الكفاءة في التعليم الابتدائي، ثم على الشهادة الثانوية سنة 1956م استطاع الالتحاق بسلك التعليم كمُعلم رسمي ابتدائي منذ فاتح أكتوبر سنة 1957م كما استطاع الحصول في السّنة نفسها على الشهادة الأولى للترجمة كمترشح حر، ثم على شهادة البكالوريا في يونيه 1957م، وكانت السّنة نفسها التي قضاها في جريدة (العَلم) المغربيّة...

وفي يونيه 1958م حصل الدكتور **الجابري** على فُرصة للتفرغ لمتابعة التعليم، توجّه على إثرها إلى دمشق حيث قضى هناك السنة نفسها (1958م). ثم التحق الأستاذ **الجابري** بقسم الفلسفة بكلية الآداب بالرباط، حيث تابع دراسته الجامعية، وعلى المستوى المهني التحق بمعهد (ليرميطاج) بالدار البيضاء كقائم مقام مدير مُنذ إنشائه إلى يونيه 1959م، ولم تَفُتْ الأستاذ **الجابري** المشاركة في الانتفاضة التي عرفها المغرب في 25 يناير 1959م، والتحق على إثرها بجريدة

(1) **تموُّجات مسار: تداخل السياسي والثقافي والتربوي**، ص 1. وانظر: موقع www.aljabriabed.net

التحرير المغربيّة منذ تأسيسها يوم 2 أبريل 1959م كسكرتير تحرير متطوع، وبسبب ظروف الانتفاضة اضْطَرَّ الدكتور **الجابري** للتخلِّي عن راتبه الشهري، مواصلاً العمل في (التحرير) براتب شهري متواضع. وفي ربيع 1960م سافر إلى باريز بغرض الالتحاق بجامعة السربون؛ لكنه عدل عن الفكرة ثم عاد إلى جريدة (التحرير) بإلحاح من الشهيد **المهدي بنبركة**، وفي يونيه من سنة 1961م حصل على الإجازة في الفلسفة من كلية الآداب بالرباط. وقد قرَّر على إثرها العودة إلى التعليم ومتابعة دراسته العليا، فطلب إعفاءه من سكرتارية التحرير في جريدة التحرير، مع مواصلته المهمة الصحفية باعتباره متطوعاً، وفي ماي من سنة 1962م انتُخب عضواً في المجلس الوطني للاتحاد الوطني للقوات الشعبية، كما أُسندت إليه إدارة المعهد الثانوي للبنات في السنة ذاتها.

وقد تعرض في 16 يوليوز 1963م للاعتقال مع باقي مسؤولي حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية بالدار البيضاء، وتم إطلاق سراحه بعد مُكوثه شهرين كاملين في زنزانة، وذلك لفراغ الملف من أي تُهمة. ولم ينفصل بعدها الأستاذ **الجابري** عن عمله الإعلامي الثقافي، بل ساهم في إصدار مجلة (أقلام) إلى جانب كل من الأستاذ **عبد الرحمن بن عمرو والسيد إبراهيم بوعلو وأحمد السطاتي**، كما حافظ الأستاذ **الجابري** على نشاطه الصحفي في جريدتي (المُحرر) و(التحرير)، مع احتفاظه بوظيفته التعليمية والتي انتقل من داخلها إلى أستاذ للسلك الثانوي في ثانوية مولاي عبد الله بالدار البيضاء، ثم مديراً بثانوية المقاطعة السادسة بالدار البيضاء، وقد تمَّ اعتقاله سنة 1965م على إثر حوادث مارس التي عرفتها المنطقة ضمن مجموعة من رجال التعليم، ليطلق سراحه بعدها.

وفي السنة نفسها ساهم **الجابري** في الإعداد لتأسيس النقابة

الوطنيّة للتعليم، وفي نوفمبر من سنة 1966م قام إلى جانب (**أحمد السطاتي**) و(**مصطفى العمري**) بتأليف كتاب «دُروس الفلسفة» لطلاب البكالوريا في جزءين: الجزء الأول في الأخلاق والميتافيزيقا، والثاني في مناهج العلوم وعلم الاجتماع وعلم النفس، ثم أردفوه في يناير 1967م بكتاب «الفكر الإسلاميّ ودراسة المؤلفات» وقد اعْتُمد الكتابان من لدن وزارة التعليم في المغرب كمقررات دراسية.

وفي يونيه 1967م حصل الأستاذ **الجابري** على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، فالتحق على إثرها أستاذاً مساعداً بكلية الآداب بالرباط، كما ساعد على إصدار جريدة أسبوعية باسم (فلسطين) إلى جانب **محمد الوديع الآسفي** والشهيد **عمر بنجلون** في سنة 1968م، وفي السَّنة نفسها أُسندت إليه مهمة التفتيش التربوي لمادة الفلسفة في التعليم الثانوي المُعرَّب بالمغرب كله، كما حصل على دبلوم الدراسات العليا سنة 1969م، مما مكَّنه من الترقِّي إلى درجة أستاذ محاضر بالكلية نفسها، وقد توَّج شهاداته الجامعية العليا سنة 1970م بشهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة ـ وقد ضمَّت لجنة المناقشة المزدوجة (مغربية فرنسية): البروفيسور **هنري لاووست** والبروفيسور **روجي أرلنديز**، والدكتور **نجيب بلدي** والدكتور **أمجد الطرابلسي** والأستاذ **إبراهيم بوطالب** الذي كان حينها عميداً للكلية ـ وكانت أول دكتوراه دولة بالمغرب في مادة الفلسفة، وقد صدرت ككتاب مطبوع سنة 1971م تحت عنوان: «**العصبيّة والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلاميّ**»، وقد رُقِّي على إثرها أستاذاً للتعليم العالي بكلية الآداب بالرباط.

ولم يُثنه عمله التربوي والأكاديمي على مواصلة مشواره السياسي، فساهم في خريف 1974م في الإعداد للمؤتمر الاستثنائي لحزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، وذلك عبر كتابة التقرير

الإيديولوجي الذي تولّى **الجابري** صياغته النهائية، كما انْتُخب في المؤتمر المذكور عضواً في المكتب السياسي، وفي سنة 1977م قدَّم للمكتب السياسي للحزب اعتذاره عن الترشح لانتخابات مجلس النواب مُصراً على قراره الذي اتخذه منذ بدايات الستينات بعدم الانخراط في سلك النواب أو الوزراء، وقام في السَّنة المُوالية (1978م) بالإشراف على سير أعمال المؤتمر الوطني الثالث لحزب الاتحاد الاشتراكي في ظروف كانت حرجة على الحزب، وفي سنة 1981م قدَّم الدكتور **الجابري** استقالته وللمرة الثانية من المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي وهي السّنة التي أعلن فيها انصرافه للاهتمام الكُلي بالشأن الثقافي، مع الإبقاء على علاقات طيبة مع قياديي الحزب الأستاذين **عبد الرحيم بوعبيد وعبد الرحمن اليوسفي**.

وقد ختم الأستاذ **الجابري** مسيرته المهنية التعليمية الجامعية ابتداء من أكتوبر 2002م، حينما أُحيل على التقاعد، بعد أن أمضى في سلك التعليم خمسة وأربعين سنة.

وكان **الجابري** من الذين نالوا عدة جوائز، تسلم بعضها واعتذر عن أخرى لمواقف خاصة، ففي يونيو 1988م نال جائزة بغداد للثقافة العربيّة التي تمنحها اليونسكو وقيمتها (خمسة آلاف دولار) إضافة إلى الجائزة المغاربية للثقافة والتي تمنحها تونس وتبلغ قيمتها (16 ألف دولار) كما اعتذر مرتين في أواخر الثمانينات عن الترشيح لجائزة **صدام حسين** وقيمتها (100 ألف دولار)، رغم إلحاح العراقيين، وقد فسَّر هذا الاعتذار بكون الجائزة لا تضم تخصصه (الفلسفة)، كما اعتذر عن جائزة المغرب مراراً، واعتذر سنة 2001م عن جائزة الشارقة التي تمنحها اليونسكو، لكونها هي نفس الجائزة التي نالها من قبل باسم (جائزة بغداد للثقافة العربيّة). وتكرَّر اعتذار الأستاذ **الجابري** في سنة 2002م عن جائزة العقيد **القذافي** لحقوق الإنسان

وقيمتها (32 ألف دولار)، مفسراً اعتذاره ذلك بقوله: «إذ رأيتُ أنه من الضروري الانسجام مع موقفي من الجوائز التي اعتذرت عنها سابقاً»[1]، كما اعتذر مرتين عن الانضمام إلى أكاديمية المملكة المغربيّة، وذلك ـ كما يقول: ـ لاحترام الالتزام الأخلاقي مع المرحوم **عبد الرحيم بوعبيد** والرفاق الاتحاديين[2].

كان ذلك انتقاء مُقتضباً لأهم المحطات التربوية والثقافية والعلميّة والمهنية والسياسية في مسيرة الدكتور **الجابري**، وهي مُثقلة ومُعقدة حسب ما جاء على لسانه، وقد عملنا بحياد تام على عرض هذه الحلقات المقتضبة حسب ما صرَّح به في موقعه على الإنترنت[3]، وحسب ما ورد في سلسلة كتاب (مواقف) والذي عرض فيه، بتفصيل دقيق باقي الحيثيات المرتبطة بمساره المُتوّج بتداخل السياسي والثقافي والتربوي، فضلاً عن كتابه السيرة الذاتية التفصيلية والمعنونة بـ: «حفريات في الذاكرة من بعيد».

وإذا جاز لنا أن نقوم بقراءة بسيطة من الخارج هذه المرّة، بعد أن قدمنا فيما سبق قراءة داخلية من وحي ما كتبه صاحبها، فإنه يُمكن القول: إنَّ حافلة الدكتور **الجابري** ظلّت تتجاذبها محطتان: الأولى ثقافية علميّة محضة، والثانية سياسية اجتماعية، أما فيما يخص المحطة الأولى فترتبط أساساً بالانشغال المعرفي في اتجاه فلسفي، وهو ما فعله **الجابري** على مستويين: أولهما يتعلَّق بالتحصيل العلمي الذي خوَّل له بناءً أكاديمياً مؤسساً وبشكل تصاعدي إلى أن بلغ مداه العالي، وثانيهما مهني، استطاع عبره أن

(1) **تموجات مسار: تداخل السياسي والثقافي والتربوي**، ص 9.

(2) المصدر نفسه، ص 10.

(3) المصدر نفسه.

ينقل التجربة العلميّة المعرفية من مستواها النظري إلى مستويات تطبيقية تربوية، وهو ما تولّد عنه تأليف تربوي في الفلسفة والفكر الإسلاميّ لتلاميذ البكالوريا، أما المحطة الثانية التي استوقفت مسيرة **الجابري** طويلاً، فهي محطة العمل السياسي الحزبي، من منطلق المُعارضة، وهو ما امتزجت فيه الانشغالات الصحفية والتنظيمية مع تأطير التحركات الشعبية في انتفاضات مُتعددة عرفها المغرب كما أسلفنا القول في ترجمة حياته، وقد أذاقه ذلك صنوفاً من العذاب. ومع شدَّة التزامه السياسي وانضباطه الحزبي، فقد انتهت هذه المحطة السياسية بالانطفاء في حياة **الجابري**، وذلك عبر استقالته من الحزب، وتفرُّغه للعمل المعرفي الأكاديمي في بُعديه التعليمي والتأليفي، وبذلك انتهى التجاذب بين المحطتين المعرفية والسياسية بانتصار المحطة الأكاديمية التي استوقفت **الجابري** وشدَّته إليها بقوة. وقد كان لهذا الانتصار آثاره ونتائجه المهمّة حقاً، وذلك عبر تدفّق سيلٍ من الإصدارات الفكرية التي سنعرض لها لاحقاً.

وإذا جاز لنا الاستنتاج مسبقاً، فإنَّه يُمكن القول أنَّ **الجابري** قد استخلص من تجربته السياسية الحزبية أنَّ الممارسة السياسية لا بد من أن تتأسس على قاعدة فكرية وفلسفيّة عميقة، ولهذا نرى أنه سلك في مشروعه الفكري منحى نقدياً لا يُسائل الفكر السياسي فحسب، إنَّما يتعداه لنقد ذلك العقل المُنتج والمفرز لهذا السلوك السياسي، ليس في أبعاده القُطرية والراهنة وحسب، إنما على امتداد العالم الإسلاميّ، وعلى طول مسيرته التاريخية، إضافة إلى أنَّ هذا الفكر السياسي، أو ما يُسميه **الجابري** «بالعقل السياسي العربيّ»، لم يكن لينفصل عن بنية هذا العقل الفلسفيّة والأخلاقية.

2

أعمال الجابري ومؤلَّفاته

سبقت الإشارة إلى أنَّ أعمال **الجابري** التأليفية كانت غزيرة ومتنوعة، وكان لزاماً علينا تتبُّع البُعد الزَّمني في صدورها، ثم الكشف المقتضب عن سياقاتها، فقد كان كتاب «العصبيّة والدولة» باكورة تأليفه الأكاديمي حيث صدر سنة 1971م، وهو عبارة عن أطروحته لدكتوراه الدولة، وتتعلق بقراءة للمشروع الخلدوني في عمله التاريخي الضَّخم، حيث حاول **الجابري** من خلاله الوقوف على ما أسماه «معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلاميّ»، ويظهر أنَّ هذا العمل الأكاديمي تتجاذبه ثلاثة حقول: أولها تاريخية ترتبط بالتراث الإسلاميّ، وثانيها فكري يحاول البحث عن المرتكزات الذهنية والفلسفيّة الكامنة وراء السلوك، وثالثها سياسي ويعمل على قراءة هذه العناصر ومدى إسهاماتها في تبلور مشروع الدولة.

أما العمل التأليفي الثاني الذي أطلَّ من إصدارات **الجابري**، فقد كان بعنوان: «أضواء على مشكل التعليم بالمغرب» وكان صدوره سنة 1973م، ويظهر من عنوانه ومن محتواه أيضاً أنَّه عمل من خلاله على

تشخيص العِلل الكامنة في المنظومة التعليمية في المغرب من موقعه المُمارس للمهنة التعليمية، ومن موقع المفتش الناقد لبرامجها وتجلياتها، وقد كان تشخيصاً مبكراً للحالة المرضية المُتضخمة التي وصل إليها التعليم في بلادنا.

وفي سنة 1976م أطلَّ علينا إصدار آخر للمؤلف في جزأين، بعنوان: «مدخل إلى فلسفة العلوم» عالج في الجزء الأول تطور الفكر الرياضي والعقلانيّة المعاصرة بتجلياتها المُتعددة، وتطرّق في الثاني إلى المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي، ولم تكد تمضي سنة أخرى حتى عاد للتأليف مُجدداً في القضايا التربوية في كتابه: «من أجل رؤية تقدُّمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية»، الصادر سنة 1977م، ما يكشف عن مدى الهمِّ التربوي الذي يسكن الكاتب. ومع افتتاح عشرية الثمانينات من القرن الماضي انطلق **الجابري** بآلياته الحفرية للبحث في التراث، ليس بحثاً منقطعاً عن الواقع، بل النظر إلى التراث من موقع الذات بالضمير الجمعي «نحن» وهو ما برز في عنوان كتابه الصادر سنة 1980م، «نحن والتراث»، حيث عمل فيه على تقديم قراءات مُعاصرة لتراثنا الفلسفي، وقد لاقى هذا العمل رواجاً في طبعاته التي بلغت عشر طبعات، مع ترجمته إلى اللغة الإسبانية، وبعد سنتين من تأليف هذا الكتاب، أتبعه **الجابري** بتأليف آخر بعنوان: «الخطاب العربيّ المعاصر» قدّم فيه دراسة تحليلية نقدية لهذا الخطاب الفكري، وقد تُرجم هذا العمل إلى اللغة التركية.

وفي سنة 1984م، أطلَّ علينا **الجابري** بعنوان جديد وهو: «تكوين العقل العربيّ» وقد كان هذا العمل بمثابة الجزء الأول للمشروع الفكري النقدي الكبير الذي أطلقه المؤلف ضمن سلسلة «نقد العقل العربيّ»، وكان **الجابري** قد اعتبر المهمة المضاعفة التي يطمح إليها هذا المشروع هي: «... استئناف النّظر في تاريخ الثقافة

العربيّة الإسلاميّة من جهة أولى، وبدء النظر في كيان العقل العربيّ وآلياته من جهة ثانية»[1] وقد تمَّت ترجمة هذا الكتاب بدوره إلى اللغة التركية، وهو الآن تحت الترجمة إلى اللغة الفرنسية. وفي إطار مشروع «نقد العقل العربيّ» نفسه أتبع **الجابري** هذا الجزء الأول بجزء ثان تحت عنوان: «بنية العقل العربيّ» سنة 1986م، وهو ما اعتبره صاحبه دراسة تحليلية نقدية لنُظم المعرفة في الثقافة العربيّة[2].

وقبل إصدار الجزء الثالث من مشروعه هذا، أصدر ثلاثة عناوين: أولها: «السياسة التعليمية في المغرب العربيّ» سنة 1988م، وثانيها «إشكاليات الفكر العربيّ المعاصر»، سنة 1988م، وثالثها «المغرب المعاصر، الخصوصية والهوية... الحداثة والتنمية» في السنة نفسها، وبعد سنتين أصدر الجزء الثالث من مشروعه النقدي تحت عنوان: «العقل السياسي العربيّ» سنة 1990م وقد تُرجم بدوره إلى التركية والفرنسية. وكان **الجابري** قد عكف في عمله هذا على الكشف عن مُحددات وتجليات هذا العقل السياسي، وآلياته التي ظلَّ يشتغل بها وفيها طوال المسيرة التاريخية لتراثنا، وكانت حلقات هذا المشروع قد أشعلت جدلاً فكرياً وثقافياً في المشرق والمغرب، منها ما عبَّر عنه الدكتور **حسن حنفي** الذي اشتغل مدّة من الزمن مدرساً في الجامعات المغربيّة، في بعض كتاباته حيث اعتبر مشروع **الجابري** بمثابة «استغراب مغربي»، وهذا ما دعا **الجابري** لمناقشة زميله الدكتور **حسن حنفي** في نقده، حيث تبلور الردّ في شكل كتاب حمل عنوان: «حوار المغرب والمشرق» سنة 1990م.

---

(1) **محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، ط 4 ـ 1991م، بيروت، ص 6.

(2) **محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، ط7 ـ 2000م، الدار البيضاء.

ورأى **الجابري** بعدها أنَّ بعض القضايا المطروحة في مشروعه تحتاج إلى تفصيل في جوانب أخرى، وهو ما قام به في عمله تحت عنوان: «التراث والحداثة» الصادر سنة 1991م، وقد عمل من خلاله على تقديم «قراءة عربية نقدية للفكر الأوربي، حيث اعتبر أنَّ نقد العقل العربيّ لن يكتمل إلا بإنجاز نقد للعقل الغربي يكون فحصاً لصورته كما تكوَّنت في وعي الأنا له»[1]. وقد توزَّعت أعمال **الجابري** وإصداراته تباعاً حسب الحقول الثقافية، ومنها كتابه عن «المسألة الثقافية» (1994م)، ثم أتبعه بإصدار آخر بعنوان «المثقفون في الحضارة العربيّة الإسلاميّة»، (1995م) تناول فيه محنة **ابن حنبل**، ونكبة **ابن رشد**، وفي السَّنة نفسها أصدر كتاباً آخر بعنوان: «مسألة الهوية العروبة والإسلام والغرب». وفي سنة 1996م أصدر عنوانين أولهما: «الدين والدولة وتطبيق الشريعة»، وقد تُرجم إلى الكُردية، فيما الترجمة الإنجليزية ما زالت تحت الطبع، وثانيهما: «المشروع النهضوي العربيّ». وبعدها بسنة ألحقهما بستة إصدارات بالعناوين التالية: «الديموقراطية وحقوق الإنسان» سنة 1997م ثم «قضايا في الفكر المعاصر» وقد تناول فيه قضايا العولمة وصراع الحضارات، ثم العودة إلى الأخلاق والتسامح ونظام القيم...، وعنوان آخر حول: «التنمية البشرية والخصوصية السوسيوثقافية»، وهو كتاب قامت الأمم المتحدة بنشره وترجمته إلى الإنجليزية. ثم أتبعه بعنوان آخر هو: «وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربيّ المعاصر»، كما أصدر **الجابري** سيرته الذاتية تحت عنوان «حفريات في الذاكرة»، محدداً سياقها الزمني من الصبا إلى سنِّ العشرين. وبين سنتي 97/ 1998م قام الأستاذ **الجابري**

---

(1) **الجابري، التراث والحداثة**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط ـ 1991م.

بالإشراف على نشر جديد لأعمال **ابن رشد** الأصيلة مع مداخل ومقدمات تحليلية وشروح، حسب تعبيره.

وقد انتظر الجزء الرابع من مشروعه «نقد العقل العربيّ» حتى سنة 2001م ليطلّ علينا بعنوان: «العقل الأخلاقي العربيّ» وهو عبارة عن دراسة تحليلية نقدية لنُظم القيم في الثقافة العربيّة. ولم تتوقف إصداراته عند هذا الحد بل تجاوزت ذلك إلى سلسلة من كُتب الجيب تحت عنوان: «مواقف» وتتضمّن بالخصوص المحطات البارزة في مسيرته ومواقفه، إضافة إلى عنوان آخر صدر سنة 2005م وهو: «في نقد الحاجة إلى الإصلاح» ثم انتقل إلى العلوم القرآنية بإصدارين مُتتابعين الأول بعنوان: «مدخل إلى القرآن الكريم» في التعريف بالقرآن، وقد صدرت طبعته الأولى سنة 2006م، وعنه يقول المؤلف في تقديمه: «في هذا الجزء الأول من الكتاب سياسة وتاريخ! وهل يمكن فصل الدعوة المحمدية عن السياسة والتاريخ، وهل يمكن الفصل في القرآن بين الدعوة والدنيا، ثم هل يُمكن إصلاح حاضرنا بدون إصلاح فهمنا لماضينا...؟»[1]، وما لبث أن أتبعه بعنوان آخر لم يخرج عن الدائرة القرآنية، سماه بـ: «مدخل إلى القرآن الكريم» معتبراً إياه أول جزء، ثم ما لبث أن تلاه إصدار آخر بعنوان: «فهم القرآن الحكيم» وبعنوان آخر فرعي تابع له يحمل عبارة: «التفسير الواضح حسب ترتيب النزول»[2]. معتبراً إياه القسم الأول، مما يوحي بأنَّ هناك أقساماً أخرى ستليه نحن بانتظارها.

---

(1) **مدخل إلى القرآن الكريم**، محمد عابد الجابري، ج 1، دار النشر المغربية، الدار البيضاء 2006م ص 10.

(2) **فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول**، محمد عابد الجابري، القسم الأول، دار النشر المغربية ـ الدار البيضاء، ط 1، سنة 2008م.

بعد هذا العرض الموجز والوصفي لأعمال الدكتور **الجابري**، لا بُدّ من الإشارة إلى أنَّ هذه السيولة الإبداعية والعلميّة والعملية تحتاج إلى وقفة خاصة لا يمكن لباحث بمفرده الإحاطة برمتها، وذلك لتعدد حقُولها وعُمق مواضيعها واختلاف أزمنتها وسُرعة تنقل صاحبها من موضوع لآخر، مما يدفع القارئ إلى الاندهاش حقاً. ولعلّ ذلك ما دفع الناقد اللبناني الدكتور **علي حرب** إلى القول: «ربما لا نُبالغ في القول بأنَّ الدكتور **محمد عابد الجابري** هو من أوسع المفكرين العرب شهرة، فاسمه هو الآن من أكثر الأسماء تداولا في الأوساط الفكرية والدوائر الفلسفيّة العربيّة، وأفكاره تلقى رواجاً لدى قطاع واسع من المثقفين والطلبة العرب»[1]. وهي شهادة لا يمكن إنكارها حتى وإن اختلفت مع مشروع **الجابري** ونقدته، وهو ما مارسه علي حرب أيضاً، وقبل الوصول إلى نُقاد مشروعه، رأينا أنه من اللازم علينا تقديم أهم المحطات البارزة في أعماله الفكرية السالفة الذكر، مع التركيز الشديد على مشروعه النقدي المعروف والمعنون بـ: «نقد العقل العربيّ» وذلك لما يحمله هذا المشروع من تسلسل وترابط بين أجزائه تُمكن القارئ من تتبّع الخيط الفكري الناظم بين أجزائه، والعمل على تقديم قراءة وصفية لمفاصله ومنهجيته واستخلاصاته.

البيئة الفكرية للجابري:

حاولنا في ما مضى تقديم ترجمة للدكتور **الجابري** وما احتضنته مسيرته من الولادة إلى محطة الوصول الحالية، بشكل إجرائي وآلي شديد الاقتضاب، يقوم على وصف بعض المنطلقات والطرق

---

(1) علي حرب، **نقد النقد**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1993م، ص 115.

والمُنعرجات التي مرَّ منها الدكتور **الجابري**، وقد ركَّزتْ آليات الوصف الإجرائي على تحديد السنوات باعتبارها مُحدداً للأبعاد التاريخية والتوثيقية في حياته الشخصية والمهنية بصورة عامة ومجملة، لكننا لاحظنا أنَّ آليات الوصف الإجرائي كانت قصيرة وقاصرة عن الإحاطة بالبيئة الفكرية والمؤثرات الثقافية التي عاشها المفكر المغربي الدكتور **محمد عابد الجابري**، كما عاشت فيه هي الأخرى ملازمة لذهنه ومَنْبته ضمن الميكانيزمات المؤطرة لديناميته الفكرية والثقافية، وعليه فقد كان لزاماً علينا ونحن نُقلب صفحات البيئة الفكرية التي عاشها الدكتور **الجابري** وعاشته هي الأخرى، أن نقف على بعض التفاصيل التي تجاوزناها ونحن نُسطِّر خطوط ترجمته تسطيراً أميناً، يقتبس من قلم المُفكر ذاته وبطريقته التي عبَّر بها عن نفسه قائلاً: «يتذكر صاحبنا أنه عندما قرأ اسمه مقروناً أوّل مرَّة بهذا اللقب «المُفكرين» فراح يستعرض في ذهنه شريط حياته لعله يعثر فيه على ما يستحق أن يؤُول إليه شرف هذا اللقب، أخذ يرجع القهقرى بتاريخ حياته الفكرية حتى إذا وصل مرحلة الطفولة انتصبت في مُخيلته لا بل أمام بصره صورة ذلك الرجل الذي يرجع إليه بالفعل فضل غَرس العلم في مسقط رأسه (فِجيجْ)، الشجرة التي مكنت جيله والأجيال اللاحقة في هذه المدينة من وُلوج عالم المعرفة والانخراط في سلك المثقفين والفنيين والاختصاصيين على جميع المستويات، إنَّه الحاج **محمد فرج** الذي لا يُمكن ولا يجوز الحديث عنه ضمن سياق الذكريات...»[1].

ولعلَّ ما يُمكن للقارئ الباحث في البيئة الفكرية التي عاشها

(1) محمد عابد الجابري، **حفريات في الذاكرة من بعيد**، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1997م، ص 83 ـ 84.

الجابري من خلال هذا الشاهد، هو أنه يُرجع شرف المرتبة الفكرية التي وصل إليها إلى ذلك الرجل الذي اعتبره صاحب فضل غرس شجرة العلم في بلدته (فِجيجْ)، ولم يجعل فضل ذلك الرجل الفكري والعلمي مُتوقفاً على **الجابري** فقط، بل توسعت دائرة التأثير الفعال لذلك الرجل لتشمل جيله بأكمله، بل والأجيال اللاحقة المتخرجة من تلك البلدة الصغيرة جُغرافياً والكبيرة معرفة وتأثيراً.

فمن هو ذلك الرجل يا تُرى؟ يتجلَّى ذلك الدور الذي كان له كل ذلك الفضل العلمي والتأثير الفكري على صاحبنا وجيله؟

ذلك الرجل، هو الحاج **محمد فرج** الذي كان يُشكِّل إلى جانب باقي العلماء من خريجي جامعة القرويين قُطب الرَّحى الفكري والمعرفي والوطني، مثلما شكّل العلامة سيدي **الحاج العربيّ وادفل الحسني الإدريسي** مشعل العلم والتنوير والفقه والتربية والتعليم والكفاح من أجل الاستقلال، في مدينة وجدة خاصة وفي المنطقة الشرقية عامة، فكان له أبلغ الأثر على رجالات المنطقة، كما مارس باقي العلماء من خريجي القرويين أدوارهم كُلٌّ داخل مدينته وجهته التي يقطنها وينتمي إليها، ولا يُمكننا وصف صورة هذا الرجل إلّا نقلاً عن **الجابري** نفسه لنقف على حجم التأثير ومداه على مسار **الجابري** الفكري والثقافي. وهو ما يصفه ويُقدمه لنا بقوله: «... كان الحاج **محمد فرج** من رجالات السَّلفية النهضوية بالمغرب الذين مارسوا الوطنيّة والتحديث في الدِّين وباسم الدين، فجمعوا بين الإصلاح الديني والكفاح الوطني والتحديث الاجتماعي والثقافي في عملية واحدة. وُلد الحاج **محمد فرج** في قصر زْناكَة بِفجيجْ من عائلة متواضعة ولكن محترمة. وبعد أن حفظ القرآن ودرس العلم وبعض مُتون الفقه والنحو.... على يد قاضي فِجيجْ يومئذ، سافر إلى فاس حيث قضى سنة ونيِّف في القرويين، عاد بعدها ليتولَّى منصب القضاء

في فِجيجْ ثم ترك هـذا المنصب وقصد مدينة مَشْرية بالجزائر، وهنـاك ربط علاقات برجال السلفية النهضوية الجزائرية المنضوين تحت لواء جمعية العلماء الجزائريين المسلمين التي أسَّسها **الشيخ عبد الحميد بن باديس**، وعنـدما أخذت السلطات الفرنسية هناك تُمْعنُ في مضايقته عاد إلى فِجيجْ فنصَّبه أهلها إماماً على مسجد زناكة الجامع، فكان يَؤُم النّاس في الصلوات الخمس ويُصلي بِهم الجمعة ويدرِّس كل يوم عَصْرِ الحديث والفقه والنحو والتفسير. وكان صاحبنا من الأطفال المُواظبين على حُضور دروسه بالمسجد بعد صلاة العصر، وعمرهم يومئذ لا يتجاوز العاشرة»[1].

وإذا ما أمعنّا النَّظر في هذا الوصف لهذه الشخصية المُؤثرة في الحياة الفكرية للدكتور **الجابري**، سنجد عبارات ومفاهيم التقطها الدكتور **الجابري** من شيخه هذا التقاطاً فكرياً وتجاوزت التأثير في شخصيته الفكرية وصولاً إلى درجة الارتكاز عليها واعتبارها مُرتكزاً من المرتكزات التي أقام عليها مشروعه الفكري، بل لطالما تكرَّرت بصورة حرفية في ثنايا مشروعه الفكري النقدي. ونذكر منها ما يُلفت النظر من قَبيل «السَّلفية النهضوية»، «الإصلاح الديني»، «الكفاح الوطني»، «التحديث الاجتماعي» و«الثقافي» «التحديث في الدين وباسم الدين». ولعلَّ هذه المفاهيم المزروعة حينذاك لم تكن لِتترعْرَعَ وتنمو من فراغ، لولا وجود إطارات عُلمائية لمجابهة الاختراق الثقافي الفرنسي الذي كان يسعى إلى إلغاء الثقافة الوطنيّة وإحلال ثقافته المستوردة محلَّها. ولقد اعْتُبرت جامعة القرويين في هذا المجال أكبر حِصن لتحصين المجتمع المغربي والمغاربي بثقافته المغربيّة الإسلاميّة الأصيلة ومواجهة كل غزو أو اختراق ثقافي، وهو

---

(1) محمد عابد الجابري، **حفريات في الذاكرة من بعيد**، ص 89.

ما قام به العلماء المُتخرجون من جامعة القرويين الذين ركَّزوا في عملهم التدريسي والتربوي على الثقافة القرآنية اعتماداً على دروس التفسير، وعلوم الحديث النبوي الشريف، وعلوم الفقه وِفْقَ المدرسة الفقهية المالكية المغربيّة، فضلاً عن الاهتمام بعلوم الآلة أي علوم اللغة.

وإذا ما نحن أمعنَّا النَّظر في المشروع الفكري للجابري فإنّنا سنجد هذه العلوم المذكورة ورُوادها وتداعيات مواضيعها واختلافات مدارسها تنتشر وتتوزع على مساحات واسعة ضمن المشروع **الجابري**، ونظراً لقوة الضغط المُمارس على حركة العلماء حينها، كان هؤلاء يلجأون إلى التكتل في هيئات، ومنها ما أشار إليه **الجابري** في حديثه عن انضمام شيخه ونموذجه الحاج **محمد فرج** إلى جمعية العلماء الجزائريين المسلمين التي أسسها **الشيخ عبد الحميد بن باديس**، والتي لم تتمكَّن من الإفلات من رقابة ومضايقة الاستعمار الفرنسي حينها.

ومن الإشارات المُلفتة للنظر في خصوبة هذه البيئة الفكرية التي أنبتت صاحبنا، هي حضوره وهو لا يزال صبياً تلك الدروس الدينية الإسلاميّة واللغوية الأدبية للحاج **محمد فرج**، وقد مكَّنه هذا الحضور المبكر من استنبات مشاتل فكرية أثمرت ثماراً عادت بالنفع والصلاح على صاحبها، مع العلم أنَّ الدكتور **الجابري** ما كان له أن يحضر هذه الدروس الدينية واللغوية للحاج **محمد فرج** ما لم يكن قد مرَّ بالمرحلة الدراسية للكُتّاب (اَلْمسيدْ) وقد كان لمرحلة الكُتاب خصوصيتها وطابعها وتأثيرها على **الجابري**، خُصُوصاً مع حفظه لأجزاء من القرآن الكريم. ومع أنّ مرحلة الحفظ القرآني عند المغاربة كانت تتَّسم بالقسرية والإجبارية المفروضة من لدن الآباء والفقهاء إلَّا أنَّ حلاوة عسلها لن تظهر إلّا بعد مُدة لتُطلّ من جديد عبر الأسلوب

القرآني في التعبير واللغة والكتابة، كما أنَّه يمكن لمرحلة الكُتاب أن تُشكِّل القاعدة والمُنطلق لدرس التفسير وهو ما كان له أثره الواضح في ثنايا المشروع **الجابري**، وهذا ما لمسناه يُطلُّ بوضوح في كتاباته ومُجادلاته، وهو ما لا نجده لدى الكثير من مُجايليه ممّن تصدّوا للفكر والفلسفة، وذلك لعدم مُرورهم على محطة الكُتّاب القرآني. وبُناءً عليه لا يُمكن نفي تأثير المؤسسات التعليمية في أي حركة فكرية تظهر في المجتمع.

وإذا كان المُطلع على المشروع الفكري **الجابري** يلحظ ذلك التنوع والتداخل بين مفاهيم التقليد والمُعاصرة، فإنَّ ذلك يتجلَّى بوضوح في البنية الفكرية لمشروعه الفكري. وعن تعددية تلك المؤسسات التعليمية التي مرَّ بها صاحبنا وتدرج عبر مدارجها، يقول **الجابري** عن نفسه: «.... بدأ صاحبنا دراسته كما ذكرنا في (المْسيدْ) ـ أي الكُتاب ـ أولاً، ثم قضى نحواً من سنتين في مدرسة رسمية فرنسية، ثم التحق بمدرسة النهضة المُحمدية بمجرد أن فتحت أبوابها...»[1]. أما المرحلة التالية للكُتّاب القرآني (المسيد) في المسيرة التعليمية للدكتور **الجابري**، فقد ارتبطت بقضائه سنتين في مدرسة رسمية فرنسية، وتعود هذه المدرسة إلى مجموعة المدارس التي كان الاستعمار الفرنسي قد أسّسها في ربوع المملكة المغربيّة، بغرض فرض نمطه التربوي الفرنسي، ثم العمل على ترسيخ مناهجه التعليمية الغربية ـ التي كان الهدف منها مُضايقة التعليم المغربي الأصيل المنبعث من الكتاتيب القرآنية، ومن المدارس العتيقة الدينية والتي كانت مُنتشرة في المدن المغربيّة وبواديها وقُراها ـ في إطار مشروع استعماري لخنق جامعة القرويين، ذلك الصرح المغربي

(1) الجابري، **حفريات في الذاكرة من بعيد**، ص 91.

الشامل، والجامع لمدرسة العلوم الإسلاميّة المغربيّة، والحصن الحصين أمام اختراق الفضاء الثقافي والفكري والعقائدي للحضارة المغربيّة بكل روافدها. كما لوحظ أنَّ الذين كانوا يلجون تلك المدارس الفرنسية وهم مُحصنون بحصانة عائلية أو علمائية مُقربة، لم يكن وُلوجهم لهذه المدارس الفرنسية شرّاً عليهم أو على مناعتهم الثقافية المغربيّة الأصلية. لذلك وبخلاف أهداف المشروع المدرسي الفرنسي فقد كان لِوُلوج **الجابري** المدرسة الفرنسية أثراً إيجابياً على مسيرته التعليمية والمهنية والفكرية والمنهجيّة، ومن أهم المكاسب التي حصدها صاحبنا من المدرسة الفرنسية وهو ما يزال طريَّ العود، اكتساب اللغة الفرنسية على اعتبار أنها كانت، وأصبحت فيما بعد تُشكل آلية من آليات المواجهة مع أصحاب اللغة أنفسهم، خصوصاً إذا علمنا أنَّ الدكتور **الجابري** كان قد تسلَّح بوعي جعله يستعمل اللغة الفرنسية في مسيرته ومشاريعه ويتحكم فيها، لا أن تستعمله اللغة الفرنسية في مسيرتها ومشاريعها الاستعمارية في المغرب بخاصة وفي شمال أفريقيا بعامة[1].

إنَّ دخول **الجابري** المدرسة الفرنسية لمدة سنتين مكَّنه من عصرنة وتحديث الموروث المعرفي الذي اكتسبه من الكُتاب القرآني وهو ما منحه نوعاً من التأهيل الذاتي للولوج إلى المدرسة بمفهومها العصري والحديث، لكن الواقع أنَّ **الجابري** سُرعان ما انْفلت من تلك المدرسة الفرنسية حتى لا تأسره، علماً أنّه كان ما يزال طريَّ العود لينتقل إلى مدرسة النهضة المحمّدية، لكن ما طبيعة هذه المدرسة

(1) كان مُشكل تداول اللغة الفرنسية على نطاق واسع بين المثقفين والمفكرين قد أشعل جدالاً واسعاً في الجزائر بين العلماء والمثقفين، ما دفع الكاتب الجزائري «مولود فرعون» لحسم الموضوع بقوله: «إنَّ اللغة الفرنسية كانت غنيمة حرب»، غنمناها من فرنسا في حربنا ضدها.

المحمّدية؟ ولماذا انتقل إليها؟ ومن الذي أسّسها؟ ودفع بها بديلاً عن المدرسة الفرنسية؟

إنَّ الاجابة عن هذه الأسئلة تعود بنا إلى تسليط الضوء على تلك الشخصية التي طبعت فكر **الجابري** وإحساسه أيضاً. وهذا ما نقرأه في كتابات **الجابري** نفسه وهو يُمارس الحفر في ذاكرته بقوله: «....ذلك الرجل الذي أنشأ مدرسة النهضة المحمّدية الوطنيّة العربيّة الحرة بأساتذتها وتلامذتها، وأكاد أقول بجدرانها والذي كافح من أجلها وأعطاها من فكره وعرقه ووجدانه، مما جعل منها بَوْتقة من ذهب صنعت جيلاً من المتعلمين والمثقفين والاختصاصيين في مختلف المجالات العلميّة، ليس صاحبنا إلا رقماً في السلسلة الطويلة التي تنتظمهم... فهو يستحقّ بالفعل أن يُؤرّخ له كواحد من الشخصيات التي ساهمت بقسط وافر في صُنع المغرب الحديث»[1].

والملاحظ أنَّ **الجابري** قد وصف «المدرسة المحمدية» التي كان لها الأثر البالغ في مساره الفكري والمهني بِبوتقة من ذهب، لأنَّها جسَّدت بحق مفاهيم المصطلحات المُرفقة بعنوانها وتسميتها، لذا فقد كانت «نهضوية» و«مُحمدية» و«وطنية» و«عربية» و«حرة»، باللغة والاصطلاح، وحسب ما جاء في تركيب تسميتها الكاملة، ولم يكن تأسيسها أمراً عفوياً، بل كان يخضع لمسطرة طويلة ومنظمة، ذلك لأنَّها كانت تحتاج إلى ترخيص من السلطان...

وبالفعل حصل الحاج **فرج** على رُخصة من وزارة في حكومة المَخْزن لفتح مدرسة النهضة المحمدية، وكانت إذن إحدى تلك المدارس الحرة العربيّة الملحقة بالتعليم الديني بوصفه تعليماً وطنياً محلياً. غير أنَّ الحركة الوطنيّة جعلت منها مدارس عصرية مُعرَّبة في

---

(1) الجابري، **حفريات في الذاكرة**، ص 14.

أُفق أن تُصبح البديل الوطني العصري للتعليم الفرنسي بالمغرب، والظاهر أنَّ هذه المدارس الحرة لم تكن حينها تحمل رسالة تعليمية فحسب، بل كانت تحمل رسالة فكرية وسياسية استقلالية أيضاً، وهو ما استوعبه **الجابري** وأدركه جيّداً من خلال تفاعله الإيجابي مع المقررات الدراسية والمواد المدرسية وحمولاتها التي أحدثت دينامية خاصة في نفسيته، فكان لها أبلغ الأثر على تكوينه ومسيرته الفكرية التي تتجلّى معالمها أكثر فأكثر من خلال وصف **الجابري** لأساتذتها وموادها، وقد أفصح عنها في حديثه المُعجب والمُتأثر بالحاج **فرج** بقوله: «... وأكثر من ذلك نظَّم الحاج **محمد** برنامجاً لمحاربة الأمية في صفوف الكبار، فكان ذلك نوعاً من الانقلاب على صعيد المجتمع كله... وأكثر من ذلك وأهم، أصبحت الجرائد الوطنيّة التي كان الحاج **محمد** يستوردها خفية من الرباط (جريدة خاصة)، ومن الجزائر (جريدة البصائر) وسائل لتكوين مُزدوج: تكوين تعليمي، وتكوين وطني، على أنَّ عِصامية مُعلمي المدرسة كانت بحق نادرة المثال. كان الشباب الذين تولَّوا التدريس في مدرسة «النهضة المحمدية» وبعضهم كان كهلاً من أولئك الذين كانوا يُداومون الحضور إلى دروس الحاج **محمد** بالمسجد، حفظوا القرآن كُلًّا أو بعضاً ودرسوا بعض المتن أو أجزاء منها مثل الأجرومية وابن عاشر، وألفية ابن مالك، ومختصر خليل... وعند افتتاح المدرسة نظَّم لهم الحاج **محمد** دروساً خاصة لتكوين المُكوَّنين، لقد كانت شخصية هذا الرجل ذات أثر عميق في نفوسهم وسلوكهم في مختلف المجالات، وفي مجال العِصامية خاصة. كانوا يُدرسون ليلاً ما سيدرِّسون لتلامذتهم نهاراً، عتادهم بِضْعُ نُسخ من كتب بعضها مُستنسخ باليد، ونسخة واحدة من قاموس المنجد يتداولونها بالتناوب، أما الحاج **محمد فرج** مدير المدرسة فكان يُدرِّس التاريخ والجغرافيا والبلاغة لقسم الشهادة وللقسم التكميلي الذي أنشأه

بعدها، كانت له قدرة فائقة على التبليغ يستعمل وسائل البيان والإيضاح الكلامية منها والحسِّية المادية»[1].

لقد تعمَّدنا الإطالة في النقل من كلام «الشاهد» **الجابري** الذي يحكي عن تكوينه وتجربته كما عاشها، وكيف أحسَّ بها أيضاً. وهو يتحدث يكشف عن عُمق التأثر الذي ما زال حيوياً في نفسية الكاتب ليُطل من قلم صاحبه رغم مرور قرابة خمس وستين سنة على تلك الأحداث التي مرّ بها صاحبنا. فتأسيس مدرسة في ذلك الزمن ـ في غياب شبه تام للوسائل لاحتضان تلاميذ القرية والمدينة، وإنقاذهم من نموذج سطوة الاستهلاك المدرسي الفرنسي ـ لم يكن حدثاً اعتيادياً، ولذلك وصفه **الجابري** في حديثه بـ«الانقلاب على صعيد المجتمع كله»، لقد كان الرأسمال البشري المتمثل في أساتذتها وتضحيتاهم هو زاد المدرسة، وشكَّل نموذجاً للاقتداء والاحتذاء من طرف التلاميذ المُتلقين الذين كان **الجابري** أحدهم. أما على مستوى تكوين المُدرسين في المدرسة المحمدية التي كان **الجابري** أحد تلاميذها، فيظهر أنه كان تقليدياً وأصيلاً ينهل من التراث المعرفي الإسلاميّ، وبالإضافة إلى تكوينهم القرآني قراءة وحفظاً، نجد دراسة المُتون اللغوية والنحوية، وعلى رأسها كتاب «ألفية بن مالك». وعلى صعيد علم العقائد والفقه نجد كتاب «ألفية ابن عاشر»، وهي منظومة للعلامة المغربي **عبد الواحد بن عاشر** تشمل علم العقائد وِفْق المذهب الأشعري، وقواعد الفقه المالكي وفق المدرسة الاجتهادية المغربيّة وعلى الطريقة الصوفية على مسلك الإمام **الجنيد**، وهو ما عبَّر عنه العلامة **ابن عاشر** بقوله في منظومته جامعاً لهذه العلوم:

---

(1) المصدر نفسه، ص 94.

وبعـدُ فالعـون من الله المجيد   في نظـم أبيـات لـلأمـي تُفيـد
في عقـد الأشعري وفقه مالك   وفي طريقـة الجنيد السـالك

أما عميدُ المدرسة ومُؤسسها الذي سحر ذهن **الجابري** وطبع شخصيته الفكرية أي «الحاج **محمد فرج**» فقد تصدَّى لتدريس التاريخ والجغرافيا والبلاغة، ولا يخفى ما لهذه المواد من حُمولة فكرية وشحنات وطنية تأصيلية على الرغم من اتّسامها بسمة «المواد الدراسية العلميّة المحايدة»، فالتاريخ الأصيل البعيد عن التحريف والتشويه للأحداث والمواقف هو مصدر الدروس والتجارب والعبر للأفراد والمجتمعات، وهو ما كانت المدرسة المغربيّة وتلاميذها حينها في أشدّ الحاجة إليه، في تلك المنعطفات التاريخية الحاسمة. ولمساندة الدَّرس التاريخي كان لا بُد من الدرس الجغرافي لإعطاء صورة حقيقية عن هذه الجغرافيا التي تملأها الجيوش الاستعمارية الفرنسية، وقد عملت على تمزيقها وبناء الجدران بين شعوبها، مُخلفة الحقد والدسائس بينها، ومُصطنعة لدويلة مزعومة جنوب الصحراء المغربيّة للإمعان في التمزيق واصطناع العداوات بين الشعب الواحد. أما عن الدّرس البلاغي فتكمن أهميته في استخراج الصور الجمالية من الموروث الأدبي وَوسْم نفوس التلاميذ بسمات فنية تطبع الأذواق وتمنحها رُقياً ورقَّة في التلقي والتعبير والإبداع. ولا غرابة أننا حينما نعود إلى كتابات **الجابري** في مشروعه النقدي وفي باقي أعماله، نجد بصمات تلك التأثيرات التي تلقاها على أيدي أساتذته واضحة وهو تلميذ في المدرسة المحمدية، وعلى يديّ مدير المدرسة «الحاج **محمد فرج**» سنجدها كلها بارزة بل معبّرة عن نفسها بجلاء وقوة. وما لم يستطع **الجابري** أن يُبرزه ويُعبر عنه في مشروعه النقدي والفلسفي، نجده يُطل بوضوح في سيرته الذاتية وحفرياته في الذاكرة، ومن ذلك إبداعاته الشعرية

والقصصية التي وثّقها في عمله السالف الذكر[1].

ومن الأمور الأخرى التي شدّت **الجابري** إلى الحاج **محمد فرج** فضلاً عن باقي الجوانب العلميّة والتعليمية وركّز عليها في كتاباته، كانت دينامية الحاج **محمد فرج** وروح المقاومة والوطنيّة التي كانت تُحركه، لقد كان يرى بأنَّ تأسيس المدرسة ليس أمراً أو مكسباً مطلوباً لذاته، ولذلك كان يعمد إلى بثِّ الروح الوطنيّة في الأساتذة والتلاميذ. كما كانت الصحافة وسيلته في ذلك ما دامت الصحافة تعتمد على خطاب إعلامي وإيديولوجي تعبوي يختلف عن الخطاب العلمي المُؤسس للذّات العالمة وللعقل الإنساني، وهذا ما أكّده الدكتور **الجابري** في مواقع مُتعددة حينما أشار إلى استقدام الحاج **محمد فرج** للجرائد الوطنيّة المغربيّة والجزائرية إلى بلدة **الجابري** «فِجيجْ»، ولا عجب أن يتفرّغ **الجابري** نفسه للعمل الصحفي حينما سينتقل إلى مدينة الدار البيضاء وهو ما سنأتي على ذكره لاحقاً.

بعد هذه المرحلة الأولى وما تخلّلها من مؤثرات فكرية في مدينة «فِجيجْ»، وفي المدرسة المُحمدية والتي تركت آثارها بارزة في بنائه الفكريّ والثقافيّ، انتقل **الجابري** التلميذ إلى مرحلة دراسيّة أخرى، واقتضت منه تلك المرحلة أن يُغيّر الفضاء الجغرافيّ لمدينته والذي كان له هو الآخر تأثير مهم في بناء شخصيّته وفكره. وكان السبب الرئيسي لهذا الانتقال هو حاجة صاحبنا إلى مواصلة دراسته بعد أن أنهى المرحلة الابتدائيّة، ليحطّ الرحال في مدينة «وَجْدَة» المجاورة للحدود مع الجزائر، ولنترك **الجابري** نفسه مُجدداً يُحدّثنا عن هذا الانتقال وعن الانطباع الذي تركه في ذهنه وفكره يقول **الجابري**: «... لقد قدِم هذه المرَّة إلى وَجْدة للالتحاق بالقسم الإعدادي الذي

---

(1) أنظر: الجابري، **حفريات في الذاكرة**.

فتحته هناك إحدى المدارس الحُرّة الوطنيّة المغربيّة. ثلاث ذكريات تلوح مشاهدها أمام ناظِرَيْ صاحبنا الآن عن هذه المدرسة التي قضى فيها سنة دراسيّة واحدة (1950 ـ 1951م). أمّا الأولى، فتتعلّق بالمدرسة ونظام الدراسة فيها وما كسبه منها كان مدير المدرسة «مدرسة التهذيب العربيّة بوجدة» وهو من الرجال العاطفين على الحركة الوطنيّة، وكان جزائري الأصل، ومن قُدماء الجنود في الجيش الفرنسي. فكان يُدير المدرسة بأسلوب عسكري ويحرص أشدّ الحرص على الانضباط والامتثال والنِّظام، وعلى النظافة وحُسن الهندام مع بساطته. كان التلاميذ صنفان: صنف يَدْرُسُ طول النهار جميع المواد، وآخرون يلتحقون بالمدرسة مساءً بعد خروجهم من المدارس الرسميّة الفرنسيّة ليحضروا دروس اللغة العربيّة والثقافة الوطنيّة، وكانت العربيّة لغة التدريس مع عناية بالفرنسيّة كلغة ثانية للتلاميذ المُعربين[1].

وما يُميّز على هذه المرحلة في المسيرة الجابريّة هو الخروج من نمط الحياة في «المدينة البادية» وتعليمها الواسع المفتوح برحابة، إلى نمط الحياة في «المدينة الحديثة» الخاضعة للمساطر المُؤطّرة للتربية والتدريس وعبر مسالك إدارية صارمة. ولعل خلاصة هذا المكسب هو ما عبَّر عنه من خلال وصفه لأساتذة المرحلة الإعداديّة بوجدة بقوله: لقد أبرزنا في الفقرة الماضية الدور التأسيسي الذي كان للسَّنة التكميليّة التي قضاها صاحبنا في فِجيجْ بعد الشهادة الابتدائية، ويستطيع أن يُؤكد الآن أنَّ السَّنة التي قضاها في إعدادية وَجْدة كانت مُكملة للأولى مُعوضة لجوانب النقص فيها، كان الأساتذة في هذه المدرسة من نوع آخر، ومستوى آخر كان أستاذ

(1) الجابري، **حفريات في الذاكرة**، ص 156 ـ 157.

الرياضيات والطبيعيات طبيباً متطوعاً تخرج حديثاً. وكان أستاذ اللغة العربيّة والآداب والتاريخ عصرياً في منهجيته، حداثياً في تفكيره. أمّا أستاذ اللغة الفرنسية فلم يكن يقلّ مستوى ولا تشدداً عن الأساتذة الفرنسيين في المدارس الرسمية، وهكذا فإذا كان صاحبنا قد اكتسب في السَّنة التكميلية في فِجيجْ القدرة على التعامل مع النصوص التراثية من جهة، وتعوَّد على العمل العِصامي من جهة أخرى، فإنَّه يتذكر الآن أنَّ أهم ما اكتسبه من إعدادية وَجْدة وأساتذتها المرموقين هو الانفتاح على الدَّرس المُنظم على المعارف العصرية والمنهجيّة الحديثة[1].

لقد استطاع **الجابري** إذن من خلال تجاربه في هذين المدرسيتين بفِجيجْ ووجدة، الجمع بين قُطبي الأصالة والمعاصرة على مستوى المضامين والمناهج، فقُطب الأصالة التراثي كان يجد مصدره العميق في خِرِّيجي جامعة القرويين، تلك المنارة المغربيّة العالمة والعالمية، وقُطب المعاصرة الذي ظلَّ ينهل منه خريجو المؤسسات التعليمية الفرنسية الثانوية منها والجامعية، والتي ـ أي الجامعات الفرنسية ـ كانت قد انطلقت في الجزائر منذ الدخول الاستعماري الفرنسي إليها (سنة 1830م) وهو ما يُفسر وجود أطباء ضمن الأساتذة الذين ذكرهم **الجابري**، وأهم استفادة من هذه المؤسسات التعليمية الفرنسية ـ فضلاً عن اللغة التي سبقت الإشارة إليها ـ كان التأهيل المنهجي الحداثي والمعاصر. أي ما عبَّر عنه **الجابري** بالانفتاح على الدَّرس المنظم على المعارف العصرية والمنهجيّة الحديثة[2].

تتدخل سيرورة التَّطور في المسيرة الفكرية الجابرية للانتقال به

---

(1) المصدر نفسه، ص 156 ـ 157.

(2) المصدر نفسه.

إلى مرحلة أخرى على مستوى الجغرافيا والتحصيل العلمي للمرة الثالثة على التوالي، وهو انتقال لم يُدرك أو يعرف صاحبنا نفسه ظروفه وملابساته بالضبط فيما نقرأه في قوله: «إنَّ كاتب هذه السطور لا يعرف بالضبط كيف تَبلورت فكرة إرسال التلاميذ المُتخرجين من مدرسة النهضة المحمدية بفِجيجْ الحاملين للشهادة الابتدائية إلى الدار البيضاء لمتابعة دراستهم الثانوية فيها. لقد كانت المدارس الوطنيّة الحرة التي كانت منتشرة في المغرب من أقصاه إلى أقصاه، مدارس ابتدائية في مُعظمها باستثناء مدارس محمد الخامس بالرباط التي توافرت لها الشروط الضرورية من دعم مباشر من قيادة الحركة الوطنيّة والملك محمد الخامس، وتوافر الأساتذة المُتطوعين القادرين على تدريس العلوم الحديثة باللغة العربيّة، وكان معظمهم من الأطباء والصيادلة والمهندسين الذين تخرَّجوا من المعاهد والجامعات الفرنسية وكانوا على معرفة بهذه الدرجة أو تلك باللغة العربيّة[1].

لقد كانت هناك بصمات وعلامات بارزة للارتقاء المدرسي والتربوي لصاحبنا في هذه الحركة الانتقالية، منها ما توفر من أساليب الدعم التي كانت هزيلة وشبه مفتقدة في مرحلتي «فِجيجْ» و«وَجْدة»، ومنها أيضاً التكوين العالي والمُنفتح أكثر على علوم العصر للأساتذة من خريجي المعاهد والجامعات، ممّا أعطى لهذه المحطة التعليمية صفة التجربة المركزية والنواة الجامعة، وهو ما أرجعه **الجابري** ـ حسب تقديمه ـ إلى خلفية الوعي الوطني الداعمة للتجربة من جهتين متكاملتين، جهة السلطان **محمد الخامس**، وجهة الحركة الوطنيّة المتمثلة في تنظيم حزبي يتحرك وفق أجندة سياسية

---

(1) الجابري، **حفريات في الذاكرة**، ص 173 ـ 174.

معينة. والتي كانت ترى في التعليم العمود الفقري لكل تحرك وفاعلية. وإذا كان **الجابري قد** ركَّز في كتابته على ذكره الحاج **محمد فرج** وهو يتحدث عن تجربة المدرسة المحمدية بفِجيجْ، وما تركه هذا الرجل من وَشْم في ذاكرته ومن خطوط في مسيرته وفكره، كما ركَّز الحديث عن تأثُّره النِّسبي بمدير مدرسة التهذيب العربيّة بوجدة الأستاذ السيد «**مصطفى المشرفي**»، فإنَّ الاسم الذي حظي كذلك بالتقدير من **الجابري** ـ لما تركه من تأثير على ذهنه وفكره ـ كان المرحوم بُوشتى الجامعي الذي كان بحق الساهر على المشروع كله بالدار البيضاء، وعنه يقول **الجابري**: «كان المرحوم (**بُوشتى الجامعي**) من أكثر القادة الوطنيين في الدار البيضاء اهتماماً بالتعليم الوطني الحُر عامة، والطلبة الآفاقيين خاصة وفي مُقدمتهم الطلبة الفِجيجيّين بكيفية أخص»[1].

لكن تجربة **الجابري** التكوينية وتحصيله العلمي في هذه المرحلة، أي في مدرسة عبد الكريم لحلو بالدار البيضاء الكبرى، لم يُكتب لها الاستمرار والنجاح، فقد توقفت على إثر تضيِّيق الاستعمار الفرنسي الشديد على الحركة الوطنيّة خصوصاً على عهد الجنرالين الفرنسيين **جوان وكيوم**، وهكذا لم يكد يقترب صيف عام 1953م حتى طال الاعتقال والنفي «**السِّي بُوشتى**» وأساتذة آخرين، فضلاً عن القادة الوطنيين على صعيد المغرب كله. وكان من نتيجة ذلك أن توقَّفت الدراسة الثانوية بالمدرسة المحمّدية في وقت كان طلبتها يتهيئون لامتحان الدورة الأخيرة، وتفرّق الطلبة الفِجيجيُّون شَذر مَذر، بعضهم سيسافر إلى المشرق العربيّ لمتابعة دراستهم الثانوية، وبعضهم سيبقى في المغرب وكان صاحبنا من هؤلاء. لقد كان والده

---

(1) **حفريات في الذاكرة**، ص 178.

منفياً إلى فِجيجْ وكانت وضعية أسرته المادية لا تتحمل النفقة عليه لا في المغرب ولا خارجه..[1]..

لقد شكّلت هذه الأحداث ضربة قاسية لمسيرة **الجابري** التعليمية، لأنها هدمت ذلك السقف العلمي والمدرسي والمنهجي الذي قطع من أجله قرابة سبعمائة كيلومتر (من فِجيجْ إلى الدار البيضاء) للتزوّد من معينه، وهو ما جعله مُندهشاً لا يلوي عليه شيء أمام ضغط هذه الأزمة، لكن يظهر أنَّ إرادة الدكتور **محمد عابد الجابري** كانت أقوى، كما كانت قدرته على مواصلة الطريق ومقاومة الأزمات أكبر من ذلك، وهذا ما أشار إليه فيما أسماه «المنعطف التاريخي» و«المرحلة الانتقالية». وعن هذه المرحلة يحكي لنا **الجابري** مساره الجديد بقوله: «قضى صاحبنا سنتين (1953 ـ 1954م) يُعلِّم في القسم التحضيري وقد ارتفع مُرتبه في السنة الثانية إلى سبعة عشر ألف فرنك، وفي نهايتها أعني في يونيو 1955م اجتاز في آن واحد وبنجاح امتحان الشهادة الثانوية (الإعدادية) وامتحان الدبلوم الأول في الترجمة فعيَّنه مدير المدرسة مُعلماً لأقسام الشهادة الابتدائية.... واغتنم صاحبنا الفرصة فهيأ امتحان الكفاءة في التعليم الابتدائي ونجح في (1956م). في نفس الوقت الذي كان مُنكباً على تهيّئ امتحان البكالوريا معتمداً على نفسه مُتخذاً من الكتب الفرنسية المقررة في الرياضيات والعلوم بفرنسا مرجعاً له وأُستاذاً...»[2].

وتحمل هذه الإحالة المقتبسة من صاحب «نقد العقل العربيّ» إفادات مهمة تُفسر مسيرته في طريقه الفكري الذي سار فيه، والمؤثرات العديدة في طريقه ذلك، ونخص بالذكر جمعه بين

---

(1) **حفريات في الذاكرة**، ص 179.

(2) المصدر نفسه.

التحصيل العلمي والمدرسي من جهة وبين التَّدريس كمهنة وممارسة من جهة أخرى، ولم يكن هذا الجمع عابراً أو مُجرد إستجابة لمعضلة مادية فحسب، بل كان تمثلاً تجريبياً في بداية مرحلة جديدة من مسيرة **الجابري** لإنزال خزَّانه من ذلك الموروث القريب والبعيد مَنْزل التطبيق، وكانت إيذاناً من **الجابري** لمعانقة التعليم كمهنة وكفكر أيضاً، ابتدأه في حياته التعليمية بالمستوى الابتدائي التحضيري سنة 1953م ولم يُفارقه إلا وهو على أبواب التقاعد سنة 2002م من التعليم الجامعي، حيث يقول: «أُحلت على التقاعد ابتداء من أكتوبر 2002م، بعد أن أمضيتُ في سلك التعليم خمسة وأربعين سنة خدمة، بصفتي رجل تعليم رسمي (أي من فاتح أكتوبر 1957م إلى 30 سبتمبر 2002م)»[1].

ولعلَّ ما يُثبت أن التعليم بالنسبة **للجابري** لم يكن مساراً مهنياً معيشياً فحسب، بل تجاوز ذلك إلى درجة اعتباره قضية فكرية مؤثرة، هو أننا عندما نعود إلى أعماله ومؤلفاته نجد فيها نصيباً من الاهتمام بالقضايا التربوية التعليمية، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر كتابه: «أضواء على مشكلة التعليم بالمغرب»[2]. وكتاب آخر له بعنوان: «من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية»[3]. وكتاب آخر بعنوان: «السياسة التعليمية في المغرب العربيّ»[4]. بل إنَّ هذا الاهتمام بالمجال التعليمي التربوي لم يقتصر على مؤلفات تعليمية تربوية صرفة فحسب، بل امتدَّ إلى مشروعه

(1) الموقع الإلكتروني للدكتور محمد عابد الجابري، ص 8.

(2) صدر الكتاب سنة 1973م.

(3) صدر الكتاب سنة 1977م.

(4) صدر الكتاب سنة 1988م.

النقدي والفكري عبر مسالك الكتابة ومناهجها. كما أنَّ تفوق **الجابري** وحصوله على الدبلوم الأول في الترجمة يعود إلى غنيمته من اللغة الفرنسية، التي اكتسبها في المدرسة الفرنسية وقوَّى رصيده منها في باقي المراحل الابتدائية والإعدادية والثانوية. والأمر المُثير للانتباه أيضاً هو ميل **الجابري** وهو تلميذ إلى التخصُّصات العلميّة، معتمداً في تقوية تلك الميول على الكتب الفرنسية المقررة في الرياضيات والعلوم، وستكون لهذه الميول العلميّة الصِّرفة آثار إستراتيجية في المسيرة الفكرية المستقبلية للجابري، كما سيظهر في أوائل أعماله الفكرية ذات الطابع العلمي وعلى رأسها كتابه: «مدخل إلى فلسفة العلوم»[1]. في جزأين يحمل الأول عنوان: «تطور الفكر الرياضي والعقلانيّة المعاصرة» أما الثاني فعنوانه: «المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي». ومن الآثار الجانبية الأخرى للميول العلميّة للجابري تعلقه وارتباطه بشخصية مغربية جمعت بين الفكر والسياسة والرياضيات، إنَّها شخصية الشهيد «**المهدي بن بركة**» الذي أثَّر في حياة **الجابري** وفي بيئته الفكرية تأثيراً كبيراً، وهو ما دفع به إلى وصف مساره بـ«التموجات»، و«تداخل السياسي الثقافي والتربوي»، لكن السُّؤال يبقى مطروحاً: كيف تمَّ ذلك اللقاء بين تلميذ جاء من بلدة بعيدة على الحدود المغربيّة الجزائرية من جهة الصحراء اسمها «فِجيجْ» وبين زعيم سياسي في حجم الشهيد «**المهدي بن بركة**» والذي كان قد ملأ الدنيا وشغل الناس؟

جواب ذلك نجده فيما يرويه **الجابري** بنفسه عبر عملية حفر مُجدداً في الذاكرة بقوله: «.... لقد ترشَّح صاحبنا كطالب حُر، وعند اجتيازه الامتحان بات متأكداً من نجاحه مطمئناً إلى إجاباته عن

(1) صدر الكتاب سنة 1976م.

الأسئلة، ولذلك لم يُفاجأ حينما سمع اسمه ضمن الأسماء الأولى، ولكن ما إن انتهى **المهدي بن بركة** من قراءة أسماء الناجحين حتى نادى على اسم صاحبنا، اقترب منه بسرعة لم تُتح له خلالها فرصة التفكير ولا الإحساس بأي شيء، قال المهدي مخاطباً صاحبنا وكأنه يعرفه منذ زمان: «لا تنس أن تأتي عندي في المجلس الاستشاري في العاشرة والنصف من صباح الغد... كان النجاح في البكالوريا هدفاً عمل له ليل نهار إلى حدِّ الإنهاك، وكان يتوقع أن تكون النتيجة إيجابية أما استقبال المهدي بنبركة أبرز شخصية وطنية في ذلك الوقت، فهذا كان يقع بالنسبة له خارج مجال المفكر فيه...» ويتبين أنَّ انتقاء الشهيد **بن بركة للجابري** كان انتقاءً بارعاً ومُوفقاً يعبر عن حس سياسي يُشخِّص الحاجيات فيما يتعلق بالطاقات الفكرية والعلميّة التي كانت تحتاجها الحركة السياسية الناهضة، ولكنه حسٌّ سياسي لا يتأسس على فراغ في انتقاء **الجابري** واستقطابه لأنَّه يَنْبني على معرفة القدرة العلميّة والاجتهاد المعرفي لصاحبنا، وقد استطاع الشهيد **بن بركة** تشخيص ذلك عن قرب، لأنَّه كان هو من صحَّح بعض أوراق الامتحان لمترشحي البكالوريا، وستكون أول نتيجة من نتائج هذا اللقاء بين التلميذ النَّجيب والشهيد بنبركة دخول **الجابري** إلى عالم الصحافة، والذي سيكون بدوره بوابة له لولوج الحقل السياسي من موقع مُنظر فكري للحركة السياسية للجناح الاشتراكي داخل «حزب الاستقلال».

في بداية الأمر يقول **الجابري** عن دُخوله عالم الصحافة الحزبية: «.... يستفسر **المهدي** صاحبنا... عن مسقط رأسه وعائلته وقد تبيّن لصاحبنا أنَّ الشّهيد يعرف جيداً الحاج **محمد فرج**، ثم قال له لقد لاحظت أنَّ ترجمتك للنَّص الفرنسي الذي أُعطي لكم في امتحان البكالوريا كانت مُوفقة جداً ونحن في جريدة العَلم (لسان حزب

الاستقلال) مُحتاجون إلى مُترجمين، وقد كلّمت المسؤول هناك وأخبرته بأنّك ستلتحق بالجريدة غداً، أم تفضل بعد غد؟ فردَّ صاحبنا قائلاً: ولكنني أعمل مُعلماً في المدرسة المحمدية بالدار البيضاء، فعقّب الشهيد **المهدي** قائلاً: سنرى هذه المسألة بعد...، ليست مُشكلة سأكلم المدير إن اقتضى الحال فهو من أصحابنا كما تعلم...، قضى صاحبنا صيف ذلك العام 1957م في جريدة العَلم حيث اشتغل أولاً في قسم الترجمة، لينتقل بعد ذلك إلى قسم المُراسلات الداخلية...»[1].

وقد تميَّزت هذه التجربة الصحفية للدكتور **الجابري** بأحداث طبعت مساراً آخر من مساراته المُتموجة وجعلته يتأثَّر بشخصيات جديدة، ويُعانق مذهباً جديداً لم يعرفه من قبل، وهو المذهب الاشتراكي الذي سيتجلّى بوضوح في مقالاته الصحفية، وعبر مصطلحات تصدَّرت عناوين كُتبه وأعماله، وهكذا بدأ القاموس الاشتراكي يُطل من كتاباته من قَبيل: «من أجل رُؤية تقدمية...»[2]. كما تجلّى في أنشطته النقابية والحزبية ضمن التجربة الحزبية «للاتحاد الوطني للقوات الشعبية» الذي كان يُمثل الجناح اليساري المنفصل عن الجناح المحافظ في حزب الاستقلال. ومن تلك الشخصيات الصحفية التي تركت في نفسه وقعاً خاصاً يُذكر المرحوم (**باهي محمد حرمة**) الذي وافته المنية في 4 يونيو 1994م وقد اعتبره **الجابري** «شهيد الصحافة الوطنيّة المغربيّة، لا بل شهيد النزاهة والاستقامة والبراءة»[3].

---

(1) الجابري، **حفريات في الذاكرة**.

(2) العبارة جزء من عنوان الكتاب: «من أجل رؤية تقدُّمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية»، صدر سنة 1977م.

(3) الجابري، **حفريات في الذاكرة**، ص 189.

لقد كانت الشخصية المُحركة لهذا المسار الجديد في المسيرة الفكرية والسياسية للجابري، شخصية الشهيد **المهدي** بن بركة الذي وضع **الجابري** على السِّكة. لكن **الجابري** لم يعش الحياة الصحافية والحزبية السياسية من الموقع الحركي المسؤول عن التنسيقات والتنظيمات، ولكنه عاشها من موقع المُنظِّر المُفكر. لذلك لم يستطع المُكوث في العمل الصحفي كثيراً لأنَّ هذا المجال كان يلتهم الكثير من وقته يُضيق على انشغالاته الفكرية، يقول **الجابري** في هذا الشأن: «...لم يكن صاحبنا ينوي المُكوث في (العَلم) طويلاً، فلقد سبق له أن قرَّر منذ سنة 1953م بصورة حاسمة ونهائية متابعة الدراسة والإعراض عن كل شاغل آخر، ولذلك طلب من المسؤولين في الجريدة بمجرد ما انتهت العُطلة السماح له بالذهاب إلى سورية للدراسة في جامعتها، واقترح أن يتولَّى مراسلة جريدة العَلم من هناك. عاملان اثنان قد يكونان دفعا صاحبنا إلى اختيار دمشق على غيرها من الأقطار العربيّة: الأول هو وجود بعض الطلبة الفِجيجيِّين هناك ممن كانوا يدرسون معه في الدار البيضاء، أما العامل الثاني فهو كون نظام التعليم في سورية أقرب إلى نظام التعليم في المغرب لاتباعهما معاً النموذج الفرنسي.

اكتشف صاحبنا في دمشق ـ منذ الأيام الأُولى من مقامه فيها ـ صورة أخرى للمشرق، لقد وجد دمشق مدينة هادئة ونظيفة، ووجد سكانها في غاية النظافة والهدوء واللُّطف، يعتبرون كل عربي واحداً منهم، فيشعر الوافد عليها من العرب فعلا بأنَّه بين أهله وذويه. أجل كانت السَّنة التي عاشها في دمشق مليئة بالأحداث السياسية والقومية، كل هذه المظاهر والوقائع عاشها صاحبنا ملاحظاً وأحياناً منخرطاً، ولا ننسى أنه جاء ليقوم بمهمة مُراسل لـ(العَلم) إضافة لمهمته كطالب، ولكنها جميعاً تنتهي عنده إلى ذاكرة أخرى ذاكرته

السياسية تماماً مثلما تنتمي المكاسب الفكرية التي ترجع عنده إلى هذه المرحلة إلى ذاكرته الثقافية..[1]..

في سورية إذن، وفي دمشق منها تحديداً سجَّل **الجابري** مرحلة جديدة من مراحل التأثر الفكري والتفاعل الثقافي، لقد كانت سورية حينها تَغْلي بالأحداث، وقد تميَّزت تلك المرحلة ببزوغ نجوم الاتجاه الفكري القومي عبر المجلات والدوريات والكتب والإصدارات المنتظمة، وهو ما أثَّر في نفسية صاحبنا تأثيراً عميقاً جعله يعيش تلك اللحظات من داخلها غير مكتف على حدِّ قوله بالملاحظة فحسب بل بالانخراط أيضاً، مما جعل هذه الرحلة إلى سورية ـ والتي جمعت بين الرَّغبة في التعليم العالي وبين الممارسة الصحفية ـ رحلة أفرزت تُربة مغايرة وشكَّلت حقلاً جديداً من الحقول المشكّلة للبيئة الفكرية المؤثرة في المشروع الفكري **للجابري**. لكنَّ المُدة الزمنية التي قضاها صاحبنا في دمشق لم تكن طويلة، إذ لم تتعدَّ سنة واحدة (أكتوبر 1957 ـ 1958م)، كما أنَّ اختيار التخصص الجامعي الذي كان **الجابري** يُريده لم يكن اختياراً سهلاً ومباشراً، بل جاء نتيجة دوامة من الاختيارات المُتضاربة في ذهن صاحب «نقد العقل العربيّ» يقول **الجابري** يصف هذه المرحلة: ... لقد كان ينوي عندما ذهب إلى سورية التخصص في الرياضيات أو العلوم، ولكنه أُصيب بنوع من الصدمة عندما وجد الصيغة بمعنى «الجِشْطلت» تختلف عما ألفه في كُتب العلوم والرياضيات التي درس فيها، لقد تعود على الأرقام العربيّة في كُتب الرياضيات...، هذا إضافة إلى الاختلاف في المصطلح، وإلى كثافة وثقل البرنامج المقرر، كل ذلك جعل صاحبنا لا يتعرف على معلوماته ولا على موهبته في العلوم

---

(1) الجابري، **حفريات في الذاكرة**، ص 200.

والرياضيات، فقرر تغيير التخصُّص واتَّجه إلى الحقوق. وبما أنّه كان قد ترامى إلى سمعه أنَّ الحقوق تعتمد على الحفظ، وبما أنّه كان يميل بطبعه إلى الفهم أكثر لا إلى الحفظ، فقد قرر القيام بعملية استطلاع أولية فاشترى الكُتب المقررة في السنة الأولى بكلية الحقوق، وأخذ يُطالعها ويختبر قدرته على التعامل معها، فاكتشف أنّها فوق طاقته وهكذا لم يبق أمامه سوى خيار واحد هو الانتساب إلى كلية الآداب واجتياز سنة الثقافة العامة ليختار بعد ذلك إما «الأدب واللغة» وإما «التاريخ والجغرافية» وإما «الفلسفة»، ومن خلال التعامل مع هذه المواد تبيَّن له أنَّ الفلسفة تستهويه أكثر..[1]

ومع أنَّ **الجابري** لم يشرح الدواعي والخلفيات التي دفعت به إلى الحسم في الاختيار الفلسفي ليرجِّحه على باقي الخيارات، ولينتقل من الرغبة في دراسة المواد العلميّة الحقَّة من قَبيل الرياضيات - تخصص الشهيد **المهدي بن بركة** - إلى اختيار الفلسفة. ولا نكاد نعثر في هذه الدوافع إلا على عبارة: «إنَّ الفلسفة تستهويه أكثر». لكن المخاض الذي عاشه **الجابري** في المغرب داخل الجريدة والعمل الحزبي، وتموجات رياح المذهب الاشتراكي الذي كان قائما على المادية التاريخية كما نظَّر لها **ماركس وإنجلز**، كانت كلها مؤشرات تحتاج من صاحبها زاداً فكرياً وفلسفياً لقراءتها أولاً، ولتفعيلها وتكييفها مع واقع آخر ثانياً، مع العلم أنَّ **الجابري** أعطانا مُؤشراً آخر يساعدنا على فهمنا لدواعي ارتمائه في الحضن الفلسفي العميق بقوله: «إنَّه كان يميل بطبعه إلى الفهم أكثر لا إلى الحفظ»[2]. مع أنَّ الفارق بين التخصُّص العلمي (الرياضيات) الذي كان يرغب

---

(1) الجابري، **حفريات في الذاكرة**، ص 206.

(2) المصدر نفسه، ص 206.

فيه **الجابري** لا يبتعد كثيراً عن الحقل الفلسفي الذي اختاره صاحبنا من جهة الالتقاء بين الحقلين في آلية المنطق المُفعِّلة لهذين المجالين العلميين.

لكن مباشرة الدكتور **الجابري** للدرس الفلسفي لم تكن في الجامعة بدمشق، ولم ينخرط في دراساته الفلسفيّة إلا بعد عودته إلى المغرب، والتحاقه بكلية الآداب بالرباط في أكتوبر سنة 1958م. وهي السَّنة نفسها التي فتحت فيها كلية الآداب بالرباط أبوابها، ولم يكن القرار بعدم العودة إلى سورية لمتابعة الدراسة أمراً سهلاً لدى **الجابري** ولو أنَّ قرار الحسم لديه رجَّح البقاء في المغرب يقول عن ذلك: «... عندما عاد صاحبنا إلى المغرب في الصيف المُوالي... استأنف عمله في جريدة «العَلم» الذي تميز هذه المرة بإشرافه على صفحة أسبوعية كانت من اقتراحه بعنوان: (صفحة المُعلم)... كان صاحبنا مُؤهلاً لمتابعة قضية التعليم التي كانت تحتل الصدارة يومئذ على الساحة الوطنيّة، لقد قطعت سياسة التعميم والتعريب التي سلكها المرحوم **محمد الفاسي** وزير التعليم آنذاك أشواطاً كبيرة، ودخلت فيما يُشبه أزمة نمو لم يكن المغرب مُستعداً لمواجهتها. فتقرر التوقيف عن مواصلة التعريب الشامل إلى أن يتمَّ إعداد الأُطر اللازمة لذلك، وكان هذا القرار موضوع نقاش وطني عام انعكس على صفحة «المُعلم» التي كان صاحبنا يتولّى كتابة افتتاحيتها وإنجاز حوارات مع المسؤولين عن التعليم..»[1].

قد تكون هذه المراحل السالفة الذكر في حياة **الجابري** قد شكلت في مُجملها اتجاهاً فكرياً مؤثراً في البيئة والخلفية الفكرية **للجابري** وسجَّلت على مستوى الشخصيات المؤثرة في حياته الفكرية

(1) المصدر نفسه، ص 191.

شخصيتان بارزتان أَوْلاهما صاحبنا عناية وذكراً حسناً أوَّلهما: «الحاج **محمد فرج**» بكل ما تحمله هذه الشخصية في شعور **الجابري** من حمولة فكرية تجمع بين التقليد المغربي الإسلاميّ والانفتاح على روح العصر، وهو ما فجَّره الحاج **محمد فرج** في تجربته المُؤسساتية التعليمية التي أنقذت نخبة المتمدرسين في فِجيجْ وعلى رأسهم **الجابري**، أما الشخصية التي استهوته وأثَّرت في مساره بشكل كبير، فتمثّل في الشهيد **المهدي بن بركة** الذي جعل دينامية **الجابري** تسير في المسار الذي اتبعه فيما يتعلق أساساً بالجمع بين البُعد الوطني والسياسي والعلمي والعمل الحزبي والصحفي والتعليم التربوي، لكنَّ الجمع بين كل هذه المحاور في بوتقة واحدة لم يكن بالأمر السهل، الأمر الذي اشتكى منه **الجابري** نفسه بقوله: «... لقد بقي الموقف الوطني يُحرج السياسة في ذات نفسي وبالتالي يحكمها ويُوجهها وقد بقي هذا الوضع ملازماً إلى اليوم»[1]. ولطالما تكرَّرت في كتابات **الجابري** إشاراته الدالّة على ارتباطه وتأثره **بالمهدي بن بركة**، ومنها قوله: «...عندما عُدت من دمشق في صيف 1958م التحقت بالعَلم مُجدداً، واستأنفت الاتصال والعمل مع الشهيد **المهدي**...»[2]. ويقول عن هذا الارتباط في موقع وموقف آخر: «... كنت أتردد باستمرار على «العَلم»، وعلى اتصال بزملائي فيها في إطار التحضير لانتفاضة 25 يناير، وقبل يوم الانتفاضة بنحو أسبوع اتَّصل الزملاء بمدير الجريدة المرحوم **عبد الجليل القباج** وأخبروه بانتمائنا جميعاً إلى جناح **سِّي المهدي**»[3].

---

(1) **مواقف الجابري**، الكتاب الأول، ص 43.

(2) المصدر نفسه، ص 56.

(3) المصدر نفسه، ص 57.

ولمعرفة حجم التأثير ومداه ذلك الذي تركه الشهيد **المهدي بن بركة** في نفسية **الجابري** وبيئته الفكرية لا بدّ من التعرُّف السريع على هذه الشخصية المؤثرة نفسها، لقد كان **المهدي بن بركة** شخصية ذات جاذبية وتأثير خاص حتى لدى الذين يُخالفونه الرأي والحزب والمذهب السياسي، وذلك لما جمعه من صفات يصعب أن تجتمع في شخص واحد، بين براعته العلميّة في الرياضيات، وحدسه السياسي المُرهف الذي مكَّنه من قراءة الأحداث بعين فاحصة، وحسِّه الوطني المرتبط بالعمال والمحرومين، وسعيه إلى دفع المثقفين والمفكرين إلى الانخراط في العمل السياسي لخدمة المجتمع والوطن، كما كان من أوائل الذين نشروا الفكر الاشتراكي العمالي على المستوى النقابي والسياسي في المغرب الحديث، لكن لم تكن اشتراكية الشهيد **بن بركة** اشتراكية مُستوردة ومُصادمة للموروث الثقافي والديني المغربي، بل كانت تعمل على الملاءمة بين المعاصرة والخصوصية، ولذلك كان لا يجد حرجاً رُفقة زملائه في الاتحاد الوطني للقوات الشعبية أن يتمَّ استدعاء **مولاي محمد بلعربي العلوي** الفقيه المغربي المُجدد إلى افتتاح المؤتر الثاني للاتحاد الوطني للقوات الشعبية، وأن يجلس الكل على منصة واحدة: شيخ الإسلام **مولاي محمد بلعربي العلوي**، وعن يمينه **عبد الله إبراهيم**، **وعبد الرحيم بوعبيد**، **ومحمد البصري**، وعن يساره **المحجوب بن الصديق**، **والمهدي بن بركة**، **وعبد الرحمن اليوسفي**[1]. وكل هؤلاء كانوا يُمثلون الجناح اليساري الاشتراكي المُؤسس للحزب، وهكذا كانت شخصية **المهدي بن بركة** التي أثرت في مسار **الجابري** وبدت

---

(1) تبدو الصورة واضحة على غلاف كتاب: **مواقف: إضاءات وشهادات، ملفات من الذاكرة السياسية**، العدد5، ط1، يوليو 2002م، دار النشر المغربية أديما، الدار البيضاء.

آثار ذلك التأثير اليساري المُتلبس بالاشتراكية واضحة في كتاباته وقاموسه الاصطلاحي، منذ ذلك التاريخ الذي انفتح فيه على تجربة الشهيد **بن بركة**.

لقد أكَّد **الجابري** في مقالاته على ضرورة إعادة النظر في نظمنا الاقتصادية وفي أساليب توزيع ثروات بلادنا، وخيرات أرضنا، لأنَّنا أحسسنا ونحس في أعماقنا أنَّ النُّظم التي تجعل من ابن الفقير فقيراً أبداً، ومن ابن الغني غنياً أبداً، وأنَّ الأساليب التي تجعل الحق للأقوى دائماً هي نُظم وأساليب يجب أن تزول ويجب أن تضمحل... ولكن التيار الشعبي زاحف إنه تيار ثوري لا يلتفت إلى الحائرين، ولا يهتم بالمُتذبذبين؛ لأنه يؤمن أنَّ الطريق الذي اختاره هو طريق النصر طريق المستقبل الأفضل[1].

بهذا الخطاب، وبهذه المضامين والاصطلاحات كان الجناح اليساري الاشتراكي الذي أسّس له الشهيد بنبركة يتحدَّث وبالمقياس نفسه الذي قاس به المذهب الاشتراكي أفراد المجتمع وقسَّمهم إلى: «تقدميين» و«رجعيين»، وجدنا الدكتور **الجابري** يكتب: «النَّاس في بلادي نوعان: نوع يُؤمن بالفكرة ويعمل من أجلها ويتخذها معياراً يقيس به الصالح من الطالح، ونوع يُؤمن بالشخص ويعمل من أجله ويُسلّم مقاليد أموره إليه، إنْ أرضاه رضي عن نفسه، وإنْ أسخطه عاد إلى نفسه باللوم والعتاب، وعندي أنَّ الخط الذي يفصل بين هذين النوعين من الناس هو نفس الخط الذي يفصل بين ما يُسمَّى بالرجعية والتقدمية، فالنوع الأول في نظري تقدمي... أما النوع الثاني فهو في نظري رجعي»[2].

---

(1) **مواقف الجابري**، الكتاب الأول، ص 64.

(2) المصدر نفسه.

لكن تأثّر **الجابري** بالشهيد **بن بركة**، ومن خلاله بالاشتراكية، لم يكن كما سلف القول استهلاكياً كبضاعة فكرية مُستوردة دون قيود أو احترام شروط البلاد الثقافية ومراعاة بيئتها الفكرية، لقد كان تأثر **الجابري** بالمذهب الاشتراكي على مستوى بعض المضامين وقواميسها الاصطلاحية تأثراً يقوم على مُراعاة البيئة الفكرية لهذا الوطن، وصولاً إلى نوع من التلاؤم والتوافق الحذر الذي يتجنَّب مُصادمة الموروث الثقافي الوطني الذي تشربه **الجابري** في الكُتاب القرآني وفي المدرسة المحمدية ببلدته فِجيجْ، والمتمثل أيضاً بتأثره الشديد بالحاج **محمد فرج**، وهي مسألة لم يُشر إليها **الجابري** غمزاً أو خفية، ولم نقرأها في أعماله قراءة تأويلية، بل عبَّر عنها بصراحة في رفضه بعض المذاهب واصطلاحاتها التي شغلت الكثير من المثقفين حينها، من ذلك قوله عن المذهب الاشتراكي نفسه: «.... ما هو المذهب من بين المذاهب الاجتماعية الاقتصادية الذي ينوي تطبيقه دعاة التَّقدمية في المغرب؟

إنَّ الذين يطرحون هذا السؤال دائماً يريدون أن يكون الجواب عنه كلمة واحدة ولعلها كلمة الاشتراكية، وفي نظري إنَّنا اليوم قد تجاوزنا مرحلة طرح مثل هذه الشعارات، وليس من صالحنا إطلاقاً الخوض في غمارها؛ لأنَّ مثل هذا العمل سيصرفنا عن الأهداف الحقيقية المحددة أعلاه... مما قد ينشأ عنه اختلاف في وجهات النظر: اختلاف في فهم كلمة اشتراكية، اختلاف حول المدلول الذي يجب أن يُعطى لهذه الكلمة، خصوصا بعد أن تفرَّعت المذاهب الاشتراكية وتنوَّعت...، وما دامت أهداف الشعب واضحة مُحدَّدة معينة فنحن في غنى عن الخوض في تلك النظريات التي ستقعد بنا في غمار من الجدل الذي لن تنتج عنه فائدة..»[1].

---

(1) **مواقف، الجابري**، الكتاب الأول، ص 107.

ولم يتوقف تأثُّر **الجابري** الفكري بشخصيتي «الحاج **محمد فرج**» و«الشهيد **المهدي بن بركة**» فحسب، بل شمل أيضاً تأثره بالفضاء الذي عاشه بجسمه وفكره، ثم تأثير المؤسسات التعليمية التي سبقت الإشارات التفصيلية لأنواعها ومراحلها. ففيما يتعلق بتأثير الفضاء الجغرافي والاجتماعي في مساره، كان الفضاء الذي وُلد وترعرع ونشأ فيه أول مُؤثر في ذهنيته الثقافية وفي عملية الكتابة الفكرية النقدية بالخصوص، وهو ما عبَّر عنه للأستاذ الصحفي «**حسن نجمي**» في حوار أجراه معه حيث يقول: «....عندما كنتُ بصدد كتابة قسم من كتابي «نقد العقل العربيّ».... وعندما كنتُ أتحدث عن حياة العرب في الجاهلية استحضرت البيئة الصحراوية التي عِشتها في مسقط رأسي «فِجيجْ»، وحصل لي مرة أخرى هذا النوع من التَّناص بين بيئتين مُتماثلتين في كتابي: «العقل السياسي العربيّ». إنَّ توزّع القبائل في مكَّة كمركز وتوزّعها خارجها تناصٌّ بنيوي متين مع بنية مدينة «فِجيجْ» بقصورها بمركزها ومُحيطها، أضف إلى ذلك القدرة على تتبع شجرات الأنساب وتداخلها لدى القبائل العربيّة، الشيء الذي له ما يُماثله في قبائل «فِجيجْ»، بل وفي كل مُجتمع قبلي..»[1].

أما في ما يتعلق بتأثير المؤسسات التعليمية على المسار الفكري **للجابري**، فإنَّ أهم مكسب مُؤثر من بين كل المؤسسات التربوية التعليمية كان التأهيل المنهجي المعاصر الذي أكسبه المنهج العلمي الحديث والمُنظم. وهو ما يتجلَّى بوضوح في كتاباته كلها وبدون استثناء، السياسية والثقافية والفلسفيّة وغيرها، وقد قادت هذه المؤثرات إلى معرفة مصادر فكره وجذور هذا الفكر كما تتجلَّى في كتاباته ومشاريعه الفكرية وهي جُذور يُمكن إرجاعها إلى ثلاثة مصادر:

---

(1) الجابري، **حفريات في الذاكرة**، ص 272.

الأولى: **عربية** وتُعبر عن نفسها بجلاء في كل الكتابات الجابرية، وهو ما أعطى للمنحى الفكري لمشروع **الجابري** طابعاً قومياً عربياً، جعله يبحث في الموروث الثقافي العربيّ الماقَبل إسلاميّ ليؤصِّل لبعض المفاهيم في: «بنية العقل العربيّ» وفي: «العقل السياسي العربيّ»، وفي: «العقل الأخلاقي العربيّ»، فحينما يُطالع القارئ هذه الأعمال على سبيل المثال، يلمس ذلك الإحساس **الجابري** المتلبس لبوس «القومية العربيّة» في عملية حفر فكري إديولوجي تَنسبُ كل ما هو إيجابي للعرب، وتلصق كل ما هو سلبي بالأقوام الأخرى الوافدة أو الداخلة إلى الإسلام، من غير العرب. وهو ما سنفكِّكه بتفصيل في عرض مشروعه النقدي، وقد أدَّى هذا الإغراق في الجذور العربيّة للمشروع **الجابري** إلى تغييب الجذور المغربيّة في مشروعه هذا، بل وجدناه في عرضه لسيرته الذاتية المعروضة على موقعه الإلكتروني[1]. حين يصل إلى عرض اللغات التي يتكلمها يجعل العربيّة في المقدمة، ويضع إلى جانبها وبين قوسين لفظة (لغة أم) مع العلم أنه يذهب في «حفريات الذاكرة»، ـ وهو الكتاب الذي يحكي فيه بتفصيل سردي سيرته الذاتية ـ إلى أنَّ لغة الأم هي اللغة الأمازيغية[2]. مما يجعل الغلبة في المرجعية الفكرية المؤطرة للمشروع **الجابري** تعود أصلاً إلى: «الأعمال الكاملة **لزكي الأرسوزي**»[3]. إلى الحد الذي يصل فيه **الجابري** في بعض

---

(1) الموقع الإلكتروني للدكتور عابد الجابري، الصفحة الأولى، ورقة تعريف، عنوان الموقع

(2) الجابري، **حفريات في الذاكرة**، مصدر سابق.

(3) زكي الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، دمشق.

عباراته إلى القول في: «تكوين العقل العربيّ»، بأنَّ «الأعرابي صانع العالم العربيّ»[1].

أما الجذورالثانية لمشروع **الجابري** فتعود إلى **«التراث الإسلاميّ»**: ويأتي موقعها من حيث الأهمية والتأصيل في المشروع **الجابري** بعد جذور العروبة، وتفسير ذلك هو أنَّ العقل السياسي والأخلاقي العربيّ بالنسبة **للجابري** يجد نقاءه ومرجعيته في الفكر العربيّ الماقبل إسلاميّ، والذي كان لم ينفتح بعد ولم يستقبل ـ حسب **الجابري** ـ العقول والفلسفات الأخرى «الغير عربية»، لكن هذا التمييز القومي لا ينفي الحضور الكبير للخزانة العقائدية والحديثية والفقهية واللغوية والأدبية والفلسفيّة الإسلاميّة في المشروع **الجابري**، وإن كان هذا الحضور يتميز لديه بالانتقائية، وترجيح قراءة على حساب أخرى، ممّا قد يُؤدي ببعض الأحكام الجابرية بالخروج عن «الإبستمولوجيا» لتسقط في فخ «الإيديولوجيا»، لتصل في عدة كتابات إلى مهاجمة تجارب بمجملها، والدعوة إلى القطع معها. من ذلك ما نقرأه في مهاجمته الرُّؤية الغزالية قائلاً: «...نحن العرب في عصرنا الحاضر سُجناء رؤيتين: الرؤية الأوربية التي فتحنا عليها أعيننا منذ بدء يقظتنا الحديثة...، والرؤية الغزالية ـ الشهرزورية ـ العثمانية التي تُشوش جانب الأصالة في تفكيرنا، وتقف حاجزاً بيننا وبين ربط ماضينا بحاضرنا في اتجاه المستقبل المنشود»[2]. لكن الملاحظة هي أنَّ **الجابري** في تعامله مع التراث الإسلاميّ ظل أسيراً لأحكام وخُلاصات «**أحمد أمين**»، في كتابه: «ضحى الإسلام» وهو

---

(1) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، ط4، سنة 1991م، بيروت، ص 75.

(2) الدكتور محمد عابد الجابري، **المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي**، دار الطليعة، بيروت، الجزء الثاني، الطبعة 2 سنة 1982م، ص 12.

ما أوقعه في الانحياز المناقض للنقد الإبستمولوجي الذي تعهَّد بالسير عليه في دراسته.

إلى جانب الجذور العربيّة والإسلاميّة للمشروع **الجابري** نعثر أيضاً **على جذور غربية في** المشروع، وتتمثَّل هذه الجذور الغربية في مشروع «نقد العقل العربيّ» على مستويات مختلفة، منها ما هو منهجي حداثي بالأساس، وتقف على رأسها «الإبستمولوجيا» التي ظلَّت العمود الفقري للمشروع النقدي **الجابري** بأكمله وعنوان تحركه، ولا شك أن المقاربة الإبستمولوجية هي سمة من سمات العقل الحديث، ومكسب من مكاسبه المنهجيّة، ومن مزايا المنهج الإبستمولوجي أنه يتعدَّى التحليل الإيديولوجي القائم على فحص الأفكار والمعارف، أي النظريات والمذاهب والمدارس إلى فحص أدوات التفكير وآليات الإنتاج المعرفي. **والجابري** إذ يستخدم المنهج الإبستمولوجي في «نقده العقل العربيّ» فإنَّه يُدشن منحى جديداً في البحث على الساحة الفكرية العربيّة، ويُنشيء خطاباً يكشف عن لغة جديدة، وعن عقلانيّة مغايرة في الطرح والمعالجة،... فهو يتعدَّى في نقده للخطابات العلميّة والمقالات الكلامية الطروحات والمذاهب والنظريات، لكن يفحص أداة الإنتاج النظري وطريقته، لكي ينقب عن أُسس المعرفة وكيفية انْبنائها...»[1].

وهو أمر لا يخفى على قارئ مشروع «نقد العقل العربيّ» في استفادة صاحبه من المناهج الغربية وتوظيفه لها، وقد ساعده على ذلك زاده اللغوي من اللغات الأجنبية، وعلى رأسها اللغة الفرنسية. ولذلك نجد في هوامش كُتب مشروعه حضوراً مُكثفاً لـ: «معجم

---

(1) علي حرب، **نقد النص**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1 ـ 1993م، ص 117.

اللغة الفلسفيّة» **لبول فوكييه**، والذي أنجزه بالتعاون مع «**ريمون سان جان**»، كما نقرأ أيضاً حضوراً بارزاً في المشروع **الجابري** لـ«**أندريه لالاند**» في ثنائية العقل المُكوِّن والعقل المُكوَّن، التي اعتمدها **الجابري** بناء على كتاب **لالاند**: (la raison et les normes) في قوله: «.... لنستعن بادئ ذي بدء في تلمّس الجواب عن هذه الأسئلة بالتمييز المشهور الذي أقامه **لالاند** بين العقل المُكوِّن أو الفاعل والعقل المُكوِّن أو السائد الأول، يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حيث البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويُقرر المبادئ.... أما الثاني فهو مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا...، يقول لالاند: إنَّ العقل المُكوِّن والمتغير ولو في حُدود هو العقل كما يُوجد في حقبة زمنية معينة، فإذا تحدثنا عنه بالمُفرد (العقل) فإنَّه يجب أن نفهم منه العقل كما هو في حضارتنا، وفي زمننا وبعبارة أخرى إنَّه منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما والتي تُعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة....»[(1)].

كما نجد حضوراً متكرراً «**لألبير ريفو**» من خلال اعتماد كتابه الموسوعي «**تاريخ الفلسفة**»، ولا بد من الإشارة إلى نوع من التلاؤم والتناسب مع الموروث العربيّ الإسلاميّ الذي يدرسه وينقده، لكنَّ هذا التكييفِ ربما قد سار به مساراً مضاداً للمطلوب من نقد للأصول المعرفية لما يُسميه **الجابري** العقل العربيّ، مما فتح على طريقة توظيفه تلك للمناهج الغربية نقداً واسعاً من لدن مفكرين من المغرب والمشرق، من ذلك ما عبَّر عنه المفكر المغربي الدكتور «**طه عبدالرحمن**» في قوله: «... إنَّ قراءة د .**الجابري** الإبستمولوجية

---

(1) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة، ط 2، بيروت، 1985م، ص 15.

أتت من العثرات في المنهج والثغرات في المعلومات، ما قد يرفع عن قراءته في التراث القيمة العلميّة،...وحسبنا شاهداً على ذلك أنّ الأصل الأول الذي اعتمده د **.الجابري** في بناء نظريته كان قولاً لأحد فقهاء العلم السويسريين المعاصرين، وهو: «**إنَّ المنطق عبارة عن فيزياء كل موضوع**»، بمعنى أي موضوع كان، لكنه ترجمه إلى نقيض معناه، أي **إنَّ المنطق عبارة عن فيزياء موضوع ما**، بمعنى **موضوع مُعين**، وبنى عليه ادِّعاءه بتعدُّد الأنظمة المعرفية، ومن ثم يكون من غير المعقول قبول أحكامه المبنية على هذه الترجمة الفاسدة..[1]..

وإذا ما تجاوزنا الحُضور المنهجي الغربي في المشروع الجابري إلى البحث عن مضامين فكرية تُحيل على الجذور الغربية في المشروع الجابري، فإنَّ الأمر لا يتحدَّد بجواب النفي أو الإيجاب، ما دام السؤال يتجاوز القراءة الوصفية للمشروع الجابري، ليصل إلى القراءة التحليلية، والتي قد تصل بدورها إلى القراءة التأويلية.

وبالقدر الذي كان **الجابري** مُنفتحاً على الحداثة الغربية، وعلى مراجع فلاسفتها ومفكريها ومستشرقيها من الناحية المنهجيّة، كان أيضاً ناقداً شرساً للمركزية الغربية، وللكثير من مضامينها التي روَّجت لها تحت عناوين علميّة وعقلانيّة. فقد اعتبر **الجابري** بأنَّ ما ذهب إليه «**هيغل**» في اعتبار الفكر الغربي كفكر للعالم كله، بأنَّه نوع من الإمبريالية[2]. بل إنَّ تركيز **الجابري** على نقد المركزية

---

(1) د. طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، منشورات الزمن، مطبعة النجاح، الجريدة، الدار البيضاء، الكتاب 13/ أبريل 2000م، ص 26 ـ 27 أجرى الحوار الدكتور محمد سبيلا.

(2) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1991م، ص 94.

الغربية[1] قد جعله عُرضة لنقد كثير من المثقفين والكُتَّاب الذين شَرْعَنُوا المركزية الغربية ورأوا أنها حالة طبيعية للتطور الهائل الذي يعرفه الغرب، وليس إمبريالية فكرية على حدِّ تعبير **الجابري**، لكن يتبين أن ردَّ **الجابري** على بعض الأطاريح الغربية التي تهجمت على «العقلية العربيّة» ومنها أطروحة «**إرنست رينان**» حينما ذهب إلى أنَّ العقلية العربيّة مُضادة للعلم، قد تقمَّصت أطروحة **الجابري** لمنهجيّة **رينان** نفسها، ولو أنها فنَّدت مضامينه. ذلك أنَّ **الجابري** قد عمل على تقمص الدور الذي لعبه «**إرنست رينان**» حين كان يريد إرساء مسيحية عقلية ونقدية، كما قلَّد مقصدية **رينان** في كتابه عن الإصلاح العقلي والأخلاقي التي انبنت على قوله: «حقيقية العِرق أساسية في المنشأ، وستفقد دائماً أهميتها بقدر ما تَمرُّ الحقائق الكونية المُسمّاة الحضارة الإغريقية»[2]. وهذا عند **الجابري** فإنَّ حقيقة العقلانيّة العربيّة المحكومة لديه أيضاً بناء على العِرق تفقد أهميتها وعقلانيتها حينما تُسمى بالحضارة الإسلاميّة، حيث «هجوم الدخيل والدخلاء»، وهكذا تتسرّب الجذور الغربية لاشعورياً إلى الأطروحة الجابرية على مستوى تقمص المسالك العِرقية في نقد العقل، وهي مسالك مُضادة لمنطق الفلسفة، ومضادة لقيم الحضارة الإسلاميّة الرافضة لهذه المسالك التفاضلية بالأعراق.

لقد بذل **الجابري** جهوداً كبيرة في التحليل الفلسفي والتاريخ للفكر وللسياسة، وتسلَّح بمقاربات منهجيّة تجتهد في احتذاء الدقة معتمداً مصادرها ومراجعها الأصلية، لكنه من حيث الاستخلاصات الذهنية الحاسمة يكاد يأخذها عن المستشرقين، ومن هؤلاء بخاصة

---

(1) عابد الجابري، **نحن والتراث**، ص 57 ـ 58.

(2) **الإسلام والعلم**: **مناظرة رينان والأفغاني**، ترجمة ودراسة، مجدي عبد الحافظ، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، الطبعة الأولى، سنة 2005م، ص 34.

نذكر: «**فستوجيير**» و«**هنري كوربان**» و«**بول كراوس**»، حتى وإن كان يبدو في موقع المعارض لبعض أحكام هؤلاء، فإنه يستعير نسقهم البنائي فينزله كما هو، أو يعمل على قلبه، مما جعل أجزاءاً من مشروع **الجابري** أسيرة للبناء النَّسقي للمعالجة الاستشراقية الغربية. والبينة الكبرى على ذلك أنه لم يستطع الخروج بصورة عامة عن الأُفق الذي رسمه الاستشراق في دراسته للتراث العربيّ الإسلاميّ، يظهر ذلك في مقدمة كتاب: «العقل العربيّ» الذي ضم أعمال ندوة تونس حول «العقلانيّة العربيّة والمشروع الحضاري» حيث تمَّ التأكيد على أنّه إذا كان لتعبير «العقل العربيّ» من مزيّة، فهي كونه تعبيراً مضاداً لكل أولئك الذين أنكروا القُدرة التركيبية للذِّهن العربيّ ابتداء من «**إرنست رينان**» و«**جيب**» و«**غرونبام**»...»[1].

---

(1) **العقلانية العربية والمشروع الحضاري**، سلسلة الندوات(6)، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الطبعة الأولى سنة 1992م، الرباط، ص 6.

الفصل الثاني

مشروع «نقد العقل العربيّ» وسُؤال المنهج

1

منهج الكتابة في مشروع الجابري

أ ـ تكوين العقل العربيّ:

مع أنَّ كتاب «تكوين العقل العربيّ» **للجابري** يُعدُّ أول جزء له في مشروع «نقد العقل العربيّ» إلا أنّه سبقته إثارات للموضوع في كُتب سابقة، كان أبرزها في كتاب: «نحن والتراث»، إلا أنَّ تلك الإثارات السابقة لم تكن قد حدَّدت تصميم الهيكل الذي تُريد تشييد البناء النقدي وفقه وفوقه، وعليه فإنَّ ما أعطى لتكوين العقل العربيّ» أولويته ضمن المشروع النقدي **الجابري**، هو تصميمه المنهجي، ومقصديته البنائية التي عزمت على إعادة البناء من البدء، وعليه فقد كان لزاماً على المتلقي أن يكشف عن الجوانب المنهجيّة التي حكمت البناء **الجابري** في لبنته الأولى من المشروع، ولابد من الإشارة إلى أنَّ الجواب عن سؤال المنهج يتفرع إلى إجابتين: تعمل أولاهما على الكشف عن منهج الكتابة عند **الجابري** في عمله هذا الذي نُحاول طرقه، وتتصدَّى الإجابة الثانية للمنهج التحليلي الداخلي الذي حلَّل وفقه **الجابري** القضايا الفكرية، وطرائقه النقدية.

ففيما يتعلق بمنهج الكتابة، يطرح **الجابري** في مقدمة تكوين العقل العربيّ «عتبات» الموضوع الذي سيعمل على معالجته والتي تأتي في غالبيتها إجابات مُقتضبة عن أسئلة يعمل على طرحها، مُشكلة بذلك تعريفاً أساسياً للقاعدة النظرية للكتاب، ثم ما يلبث أن ينتقل إلى الحديث عن طموحاته في هذا المشروع ومقاصده التي لخصها في عنصرين: أولهما استئناف النّظر في تاريخ الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وثانيهما بدء النظر فيما يسميه: «كيان العقل العربيّ وآلياته»[1].

وبعد عرضه الموضوع ومقاصده ينتقل المؤلف إلى الحديث عن تقسيمات المشروع بأكمله قائلاً: «... وهكذا انقسم المشروع إلى جُزءين منفصلين، ولكن متكاملين: جزء يتناول «تكوين العقل العربيّ»، وجُزء يتناول تحليل «بنية العقل العربيّ»، الأول يُهيمن فيه التحليل التكويني، والثاني يسود فيه التحليل البنيوي...»[2] ثم يعرج على تفريعات الجزء الأول على مستوى البناء الخارجي بقوله: «.... يضم هذا الجزء قسمين: الأول مقاربات أولية، فهو شبه المدخل والمقدمات، والثاني تحليل لمكونات الثقافة العربيّة، وبالتالي تكوين العقل العربيّ ذاته، وقد سلكنا في القسم الثاني مسلكاً تكوينياً، فتتبعنا تطور الثقافة العربيّة ككل، من البداية التي اخترناها حريصين على النظر إلى فروع هذه الثقافة (نحو، فقه، كلام، بلاغة، تصوف، فلسفة...) مُتصلة مترابطة، وليست معزولة....»[3]. ولعلَّ هذا التقسيم الذي قدمه **الجابري** في مقدمة كتابه كان مفيداً للمتلقي، لأنه يمنحه خارطة للطريق التي يُمكن أن يتتبعها في قراءته، وإن كانت هذه

---

(1) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص 6.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

الخريطة الموقعة من لَدُن المؤلف قد اكتفت بالشوارع الرئيسية للمشروع، وسكتت عن الدروب والأزقة الضيقة في الكتاب، وهو ما يعتبر من حسنات منهجيّة الكتابة التقديمية، لأن الكشف عن المسالك الضيقة في الكتاب متروك لفطنة القارئ والناقد، إذ لا يمكن للمؤلف تعرية معابره كلها في التقديم، وهو ما سنحاول الوقوف على بعض نقاطه أثناء توغلنا داخل الكتاب.

يختار المؤلف تشكيلة الأقسام، ويختار في أول قسم منها صيغة الاستفهام «العقل العربيّ... بأي معنى؟» لتكون الإجابة عن الاستفهام متضمنة في الفصول التي يمنحها الباحث حقوق تقديم التعريفات للمفاهيم التي سيدخل بها في المشروع، على اعتبار أنها مقاربات أوّلية، ولا تتخذ التعريفات أبعادها اللغوية أو القاموسية البسيطة، بل يجول بها صاحبها في الحقول المعرفية المتعددة، عارضاً لمفاهيم «العقل» و«الثقافة» و«الفكر» و«الجنسية الثقافية لكل مُفكر»، و«الخصوصية الثقافية» و«الفكر العربيّ» و«العقل العربيّ» و«العقل الفاعل» و«العقل السائد» و«العقل اليوناني» و«العقل الأوربي» و«الثقافة العربيّة».

كما أنَّ هذه المقاربات الأولية للمفاهيم لا تتَّسم بالاقتضاب بل تخضع للتفكيك، والمقارنات الآنية والتاريخية التي لا تتوقف في محطات التراث العربيّ الإسلاميّ ومصادره فحسب، بل تتجوَّل في حقول الثقافات والفلسفات المغايرة، وقد يطول التجول في هذه الحقول ليتحول تحديد المفاهيم إلى عُروض، وهو ما عبَّر عنه **الجابري** بقوله: «إنَّ هذا العرض الذي تتبّعنا فيه خطاب العقل الإغريقي ـ الأوروبي عن نفسه يبرر القول بـ«العقل العربيّ»[1]، ما

(1) **تكوين العقل العربي**، ص 26.

يُظهر أنَّ المؤلف كان يُعضد التعاريف بالتفاسير، حتى لا تبقى عارية، ونلمس هذه الدينامية وسرعة التنقل بالمفاهيم بين الثقافات المختلفة حتى على مستوى اللغة الفلسفيّة، **فالجابري** يستعين بالقواميس الفلسفيّة الفرنسية أيضاً، ممّا نجده في قوله وهو يفكك مفهوم «العقل العربيّ»: «... ولنَسْتَعِنْ في تلمس الجواب بالتمييز المشهور الذي أقامه (لالاند Lalande) بين (العقل المُكون أو الفاعل la raison constituante)، (والعقل المُكوَّن la raison constitué)، الأول يُقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة...»[1].

وهذا التنوع والتعدُّد والتوثيق والمقارنة والموازنة، يدلُّ على أنَّ الكاتب يُمارس التأسيس في بناء المفاهيم التي ستكون مرتكزات لعمله على طول المشروع النقدي الذي يقدمه، ومن الضروري التنبيه على أنَّ هذه الجولات التي يُمارس **الجابري** من خلالها سياحته الثقافية والفكرية والفلسفيّة على طول القارات المعرفية ولغاتها، لا تصل به إلى نتائج مُبعثرة، بل إنَّه يتحكم فيها بقوة، ويتجلَّى هذا التحكم بوضوح في الخلاصات التي ينهي بها القسم الأول، فقد جعلها بين مرجعين في تحديد طبيعة العقل العربيّ: الأول هو ما يُقدمه القاموس العربيّ لهذا المعنى، بقوله: «إنَّ معنى العقل في الثقافة العربيّة، وبالتالي في الفكر العربيّ يرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق، نجد هذا واضحاً في مُختلف الدَّلالات التي يعطيها القاموس العربيّ لمادة (ع.ق.ل) حيث يكاد يكون الارتباط بين تلك الدّلالات وبين السلوك الأخلاقي عامّاً وضرورياً»[2]، ولهذا المرجع

---

(1) **تكوين العقل العربي**، ص 14.

(2) المصدر نفسه، ص 30.

القاموسي العربيّ في مشروع **الجابري** أهمية كُبرى سنكشف عنها لاحقا في المتن التحليلي، أما المرجع الثاني الذي يستخلص به ومنه المؤلف مفهومه، فيعود إلى من أسماهم بالنُّقاد القدماء في قوله: «... ولعلَّ هذا هو نفسه ما أبرزه النُّقاد القدماء أمثال **الجاحظ والشهرستاني** ممن تعرّضوا للمقارنة بين العرب والعجم في مجال الفكر والثقافة، يقول **الشهرستاني**: إنَّ العرب والهنود أكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحُكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية، أما العجم (الروم والفرس) فأكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحُكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانية...»[1]، وهذا المرجع التراثي يُوحي للمتلقي بأنَّ المفاصلة التي يُقيمها **الجابري** بين ما أسماه بالعقل العربيّ وغيره من العقول، ليست مفاصلة آنية تقف في مواجهة العقل الأوروبي، بل هي مفاصلة غائرة في التاريخ، واستدلالاتها ليست معاصرة فحسب، بل هي تُراثية تتكئ على المؤلفين التراثيين القدامى.

وهذا المنهج في الكتابة لا يتغير في الفصل الثاني المعنون بـ: الزمن الثقافي العربيّ ومشكلة التقدم[2]، بل يستمر معه، وذلك بتقديمه تعاريف مُفصلة ومقارنة عن «اللاشعور المعرفي» و«الزمن الثقافي» و«التاريخ الثقافي العربيّ». إلى أن يصل إلى الفصل الثالث الذي يجعله خاصاً بـ«الإطار المرجعي للفكر العربيّ»، مُحدداً إياه في عصر التدوين قائلاً: «...فعصر التدوين هو الإطار المرجعي الحق للعقل العربيّ وليس العصر الجاهلي ولا العصر الإسلاميّ الأول ولا ما قبلهما...»[3]. وعلى هذه الخلاصة ينبني أيضاً مفهوم العقل العربيّ

(1) **تكوين العقل العربي**، ص 32.

(2) المصدر نفسه، ص 37.

(3) المصدر نفسه، ص 71.

عند **الجابري** وهذه الخلاصة هي التي أنهى بها القسم الأول بقوله: «العقل العربيّ هو البنية الذهنية الثاوية في الثقافة العربيّة كما تشكلت في عصر التدوين، تلك هي الخلاصة المُجردة التي خرجنا بها من هذا القسم الأول من الكتاب، ويبقى علينا أن نُثبتها ونرتفع بها إلى مستوى الحقيقة التاريخية، لا بل الحقيقة العلميّة، وسيكون ذلك «التحليل الملموس للواقع الملموس»، وهذا ما سنقوم به في لحظتين: لحظة الدراسة التكوينية للعقل العربيّ، ولحظة التحليل البنيوي لأساسيات المعرفة في الثقافة العربيّة، أي لبنية العقل العربيّ ذاته في الثقافة العربيّة»[1].

أما في الفصل المُعنون بـ«الأعرابي صانع العالم العربيّ»، تبيَّن لنا أنَّ المؤلف قد غيَّر منهجيّة الكتابة، وهذا التغيير يُوحي بأنَّ المؤلف قد أنهى مهمة المقاربات المفاهيمية واقتحم غمار المُتون، التي يطرح في مقدماتها أفكاراً ثم يعمد إلى تحليلها تباعاً، مع استحضار «الآخر» باستمرار للقيام بالمقارنة، وقد كان المحور هو «اللغة العربيّة» وأدوارها المتعددة في بناء المعرفة مركزاً على بُعدي (الفطرة) و(التعقيد النحوي)، منتقلاً بعدها إلى (التشريع الفقهي) الذي خصَّص له فصلاً كاملاً.

وقبل التوّغل في المتن يقدّم المؤلف تقديمات مُقتضبة تمهد للموضوع ويُبين فيها العلوم التي أسهمت في تبلور الفقه كعلم مُستقل، ثم يُعرِّج على «أصول الفقه» الذي اعتبر أنَّ مهمته «هي التشريع للعقل، ليس العقل الفقهي وحده، بل العقل العربيّ ذاته...»[2] معتبراً بعدها أن صاحب «الرسالة» ـ **الشافعي** ـ هو واضع

(1) **تكوين العقل العربي**، ص 100.

(2) المصدر نفسه.

الهيكل العام لهذا العلم المنهجي[1]. ثم يعرض لتعريف **الشافعي** للبيان وتحديداته لأصول الفقه لينتقل بعدها إلى أبي حنيفة، ثم إلى **أبي الحسن الأشعري** في «علم الكلام»، إلى أن يصل إلى وضع خطة أخرى في الكتابة، حيث يضع عنواناً مستقلاً لقضية منهجيّة يبدو أنها شغلته وهي: «القياس على مثال سابق»، ولتفكيك هذا المنهج وقراءته قراءة تفصيلية عمل **الجابري** على تخريج سمات هذا المنهج وآثاره ممن اعتبرهم المُؤسسين الأوائل، أي **الأشعري والشّافعي** وابن **حنبل والقاضي عبد الجبار وواصل بن عطاء**. وبعد عرض الآراء ومناقشة توافقاتها وتعارضاتها يصل إلى الاستنتاج.

ومثال ذلك أن يأخذ **الجابري** نصاً من رسالة **للقاسم بن إبراهيم بن اسماعيل الرّسي** (169هـ ـ 246هـ) أحد أئمة الزيدية ليصل إلى أنَّ التعامل مع الأصول يتمُّ هنا في علم الكلام المعتزلي بنفس الآلية الذهنية التي يتم التعامل بها مع نفس الأصول... إنها «آلية ردّ الفرع إلى الأصل» التي لا تختلف في شيء، بوصفها آلة ذهنية لا غير، عن القياس: قياس الفرع على الأصل، أو الغائب المجهول على الحاضر المعلوم[2].

بعد ذلك يعمل **الجابري** على التحرر من آلية «القياس» والاستدلالات عليها ليعانق مُحورين يُشير أولهما إلى النحو، وينطق الثاني من البلاغة العربيّة، ليكشف عبر سرد بعض الأعمال المُؤسسة للنحو من كتب «طبقات النحو» علاقة النحو بأصول الفقه، وهو ما يقوم لديه على البُعد الزمني من زاوية الأولية، مما يُبرهن على أنَّ هذا الاستدلال القائم على الحساب الزمني يريد منه الوصول إلى

(1) **تكوين العقل العربي**، ص 100.

(2) المصدر نفسه، ص 120 ـ 121.

الإجابة عن سؤال: من الأسبق بين النحو وأصول الفقه؟ ولعل الجواب عن السؤال لدى **الجابري** ليس مطلوباً لذاته، أي ترسيم الأسبق ووسمه، ووشمه، إنَّما المقصدية من ذلك هي البحث عن الأسبق في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وهو ما ساقه في قوله بالنص: «تذكر كُتب طبقات النُّحاة أنَّ **عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي** (ت 117هـ) كان أول من بعج النحو ومدَّ القياس وشرح العِلل.... وما نُريد لفت الانتباه إليه هنا هو أنَّ عملية ضبط وتقنين منهجيّة النحو قد بدأت في الوقت الذي ألف فيه **الشافعي** رسالته في أصول الفقه، الشيء الذي يدفع إلى التساؤل عن أيهما أسبق إلى التشريع للعقل في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، هل هم النُّحاة أم الفقهاء؟[1]».

بعدها يقوم المؤلِّف بالإجابة عن الأسئلة التي صاغها بإجابات تفصيلية مُستدلاً عليها من المصادر والمراجع التراثية المعتمدة لديه في الموضوع حسب الاقتضاء. ويكاد منهج الكتابة هو نفسه يتردَّد في محور البلاغة الذي أعقب محور النحو، فالمؤلّف يذكر الحاجة الدافعة إلى نشوء علم البلاغة، ثم يطرح سؤالاً عن مرتكزات البلاغة العربيّة ليجعلها في إجابته في الإعجاز والإقناع والبرهان في الخطاب العربيّ، معتمداً على الرُّواد التراثيين الذين قعدوا لهذا العلم وعلى رأسهم **الجرجاني**، إلى أن يصل المؤلف إلى خلاصته التي تحمل في سماتها من جهة منهجيّة الكتابة طابعاً تذكيرياً للقارئ المُتلقي، أي إنَّ الكاتب يُذكر قارئه بما تناوله في ما سبق ليس بالإشارات المعنوية فحسب، إنما بالعبارات التذكيرية والمنبهة المباشرة التي تمنح للمتلقي زُبدة القول وعصارته، من ذلك ما نقرأه في قوله: «...تناولنا في الفصول الثلاثة الماضية دور الموروث العربيّ الإسلاميّ الخالص

---

(1) المصدر نفسه، ص 124.

في تكوين العقل العربيّ، فانتهينا في الفصل الأول إلى...، أما في هذا الفصل والسابق له فقد اتجهنا إلى الأعمال العربيّة الأصلية والأصيلة، إلى النحو والفقه والكلام والبلاغة باحثين فيها عن طبيعة الفعل العقلي الذي يُؤسّس الإنتاج المعرفي...»[1].

وهكذا يُواصل المؤلّف تقديم خلاصاته بعبارات محدودة ومركزة وواضحة، وحتى يضمن الترابط بين فصول كتابه هذا، ويحقق لُحمة التناسق بين أقسامه، لا يقطع القول في الخلاصة عن لاحقها، إنما يُمارس التلحيم الأسلوبي والمعنوي في قوله: «...أما الآن وقد انتهينا من فحص طريقة الإنتاج النظري في الموروث العربيّ الإسلاميّ «الخالص» فلْنلق نظرة على مضمون «المعقولية» فيه، وسيكون ذلك طريقنا إلى «الموروث القديم» الذي ورثته الثقافة العربيّة عن الحضارات السابقة، لنتعرف إلى شكل حضوره فيها ونوع النظام أو النُّظم المعرفية التي كرسها داخلها...»[2]. وهو ما التزم به في الفصل اللاحق عندما خصَّصه للحديث عن: «المعقول» الديني واللامعقول «العقلي»، وهو ما يبتدئه بالإجابة عن استفهامات طرحها لتوضيح المفاهيم المطروحة في العنوان، وقد اختار الانطلاق هذه المرة من القرآن الكريم، كي يُحدِّد المعقولية في البيان العربيّ، والتي اعتبرها «تتحدَّد أولاً وقبل كل شيء داخل الكلام القرآني»[3]. وبعد الإبحار في معاني آيات قرآنية يصل إلى الاستخلاص بقوله: «يتحدَّد (المعقول الديني العربيّ) إذن بثلاثة عناصر أساسية:

1 ـ القول بإمكانية ـ بل بوجوب ـ معرفة الله من تأمل الكون ونظامه.

---

(1) المصدر نفسه، ص 131.

(2) المصدر نفسه، ص 136

(3) المصدر نفسه.

2 ـ القول بوحدانية الله، أي نفي الشريك عنه، وبالتالي فلا خالق ولا مُدبر للكون إلا هو.

3 ـ القول بالنبوة، بمعنى أنَّ الاتصال بالله، وبالحقيقة، ليس مُيسراً لكل الناس، بل إنَّ الله يصطفي من يشاء لعباده»[1].

واصل **الجابري** كتابته التحليلية وحينما رأى نفسه قد أطال الحديث والتفسير كسر هذه الإطالة لدعم حديثه هذا من مصدر تراثي يتَّسم بالثقل والتزامن مع المرحلة الفكرية التي يطرقها، حتى يضمن جغرافية مُريحة لكلماته، كما يجزم في عباراته بالتوكيد الذي يزيده تأكيداً بمصدر آخر، مثال ذلك قوله: «إنَّ النظر إلى الموروث القديم داخل دائرة (المعقول) الديني العربيّ سيتسم بالارتكاز على مقولات هذا المعقول، من زاوية المعقول الديني العربيّ، وهو ما أكده مصدرنا «**الشهرستاني**»، وهو المتكلم الأشعري، يقول **الشهرستاني**[2]: «.. وهكذا يأتي بالنص المُسند **للشهرستاني** لتأكيد التقرير الجازم الذي أطلقه المؤلف بعد تحليلاته وتفكيكاته. ولا يتوقف **الجابري** عند **الشهرستاني** في دعم مواقفه وهو يتحدث عما أسماها بالتيارات الأجنبية من غنوصية ومانوية وصابئة، بل يستعين بالبيروني **وابن النديم والكندي**، وحتى يُعطي لهذه المصادر قوتها، غالباً ما نراه يُبرئ أصحابها من شبهة الانتماء إلى إحدى هذه التيارات، وهو ما أكده بتبرئته **الشهرستاني** قائلاً: «... لم يكن **الشهرستاني** ينتمي إلى تلك التيارات بل بالعكس كان يقف في الطرف المُناهض لها، لقد كان من المُتمسّكين بـ«المعقول» الديني البياني العربيّ...».

---

(1) **تكوين العقل العربي**، ص 140.

(2) المصدر نفسه، ص 145.

ولا تكاد خلاصة المؤلّف هنا تختلف عن سابقاتها إلا من جهة المضامين التي تحملها، مع الحفاظ دائماً على عنصر الإخبار بما سيتضمنه الفصل التالي له والمعنون بـ«العقل المستقيل» وقد قسمه إلى قسمين: أولهما يتوخَّى البحث عن هذا العقل المستقيل في الموروث القديم، وثانيهما في الثقافة العربيّة الإسلاميّة. وقد حدَّد في القسم الأول «مدرسة حرَّان» منطلقاً بالحديث عن هذا الموروث القديم، ذاكراً المواقع الجغرافية التي اعتبرها فضاءات انتقلت منها الأدبيات الهِرمسية إلى الثقافة العربيّة الإسلاميّة، مُحدداً إياها في موقعين هما: الإسكندرية وحرَّان، ثم يعود **الجابري** لدعم حديثه هذا بمصادر مُتخصصة في الموضوع، وهي مصادر أوربية هذه المرة، وما يُلفت الانتباه هو أنَّ المؤلف وقبل أن يأخذ منها ما يُريد يُبرز للمتلقي وعيه بخلفياتها، ذلك ما نقرأه في قوله: «... لعلّ أحدث وأوفى دراسة عن الهِرمسية، هي تلك التي قام بها الباحث الفرنسي المقتدر «**فيستوجيير**» الذي حقّق النصوص الهِرمسية وترجمها إلى الفرنسية في أربع مجلدات، ثم أردفها بدراسة عامة للفكر الهِرمسي في أربعة مجلدات أخرى.

وعلى الرغم من أنَّ دراسته هذه محكومة هي الأخرى بـ«المركزية الأوربية»؛ إذ يتناول الهِرمسية بوصفها تياراً فكرياً داخل الإمبراطورية الرومانية من جهة، ويحاول من جهة أخرى ربطها مباشرة بـ**أفلاطون**، وبالخصوص في الجانب الفلسفي الديني منها، على الرّغم من ذلك فإنَّ عمل «**فستوجيير**» سيظل من أعظم الأعمال وأكثرها فائدة بالنسبة لتاريخ مدرسة الإسكندرية خاصة ولا أقول العقلانيّة اليونانية بكيفية عامة...»[1].

---

(1) **تكوين العقل العربي**، ص 166.

وبعد هذا العرض السريع والناقد لمصدره، ينتقل المؤلف إلى أخذ ما يُريده منه تباعاً، إلى أن يصل إلى تشخيص العقل المستقيل في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، مبتدئاً في ذلك بنقد إحدى المناهج التحليلية، ثم يستند على **ابن خلدون** في إقامة تمييز مفاهيمي ليعرج على **ماسينيون** في نحوه منحى جرد أسماء الكُتب والرسائل التي تنتسب مباشرة إلى الأدبيات الهِرمسية[1]. ثم يعود إلى فحص التراث العربيّ الإسلاميّ للكشف عن مواطن الهِرمسية، فيقوم بعرض قضايا من أعمال «**جابر بن حيان**» تُؤكد هِرمسيته حسب نظره وتحليله، إلى أن يصل إلى «**أبي بكر الرازي**»، وينتقل إلى «**ابن وحشية**» في كتابه «الفلاحة النِّبطية»، معتبراً هذا الكتاب بأنَّه يحمل حُمولة هِرمسية، مستنداً في مصادره على «**ماسينيون**» دائماً. وهكذا ينتقل الكاتب من ميدان الفلاحة، إلى ميدان العقائد والتصوف مُبرزاً النزعات الهِرمسية فيها، ومتوقفاً بتفصيل عند رسائل إخوان الصفا، مُستعرضاً نصوصاً من أعمالهم على سبيل الاستدلال. وبما أنَّ **الجابري** لم يُكمل عمله في هذا الفصل، فإنَّه لا يقدم خلاصات على غرار منهجيته في الكتابة في الفصول السابقة، ولذلك رأى ضرورة الانتقال إلى فصل عاشر اختار له عنواناً يحمل معاني كامنة غير مُعلنة بدقة وهو: «**تنصيب العقل في... الإسلام**»، ومن داخله يواصل **الجابري** مهمة الكشف عن الفلسفة العقلية هذه المرّة، ليصل إلى أنَّ الكندي «كان أول فيلسوف عربي» فهو ينتمي إلى قبيلة عربية مشهورة... وكان أول فيلسوف «دولة العقل» في الإسلام...»[2]. مُبرزاً بعدها دور **الفارابي** في مجال المنطق وبالخصوص في قسم البرهان[3]، ويتبع المؤلف

---

(1) **تكوين العقل العربي**، ص 193.

(2) المصدر نفسه، ص 236.

(3) المصدر نفسه، ص 242.

ذلك بتفصيل شروحات **الفارابي** المنطقية وعرض أعماله في هذا الشأن إلى أن يصل إلى تقديم خلاصته لهذا الفصل.

في الفصل الذي يليه (الحادي عشر)، يعتكف المُؤلف على تجميع عناصر الأزمة التي لازمت الأسس في هذا التراث الفلسفي، مركّزاً على **ابن سينا** ومعتمداً في ذلك من جهة المصادر على هنري **كوربان** في قوله: «...ونحن نعتقد أنَّ فلسفة **ابن سينا** هي باصطلاح «**هنري كوربان**»: فلسفة التحطيم الذاتي فعلاً...»[1]. بدون أن يستثني **الغزالي** الذي اعتبره «مُؤسس الأزمة في العقل العربيّ»[2]، وذلك لتغلغله ـ حسب المؤلف ـ في أعماق الهِرمسية.

وبما أنَّ صاحب الكتاب قد مارس تشخيصه للتراث طوال الفصول السابقة في المشرق، فإنه آثر أن يجعل الفصل الأخير من كتابه خاصاً بالأندلس والمغرب، لكن دون أن يُثبت هذا التخصيص في عنوان الفصل الذي جعله يحمل عنوان: «بداية جديدة ولكن»، ما دام لم يُقيد عناوين فصوله السالفة بالجغرافيا، مُركّزاً في هذا الفصل على «**ابن حزم**» وصياغاته الفكرية المتعددة والمتنوعة، ثم «**ابن تومرت**» ونقده قياس الغائب على الشاهد[3]، **فابن باجة** والبُرهان وصولاً إلى **ابن رشد** من خلال أعماله وردوده المعروضة بالتفصيل في هذا الفصل.

أما خاتمة الكتاب، فقد اتخذت لنفسها هي الأخرى عنواناً شبيهاً ببقية الفصول حتى يُبين ومن خلال عباراته بأنَّ هذه الخاتمة هي للكتاب بأكمله وليست لفصل دون آخر، وهو ما نقرأه في قوله:

---

(1) **تكوين العقل العربي**، ص 267.

(2) المصدر نفسه، ص 286.

(3) المصدر نفسه، ص 312.

«... لم يكن هدفنا من هذا الكتاب التاريخ للفكر العربيّ، لقد أردنا فقط تتبع مراحل تكوين العقل العربيّ داخل الثقافة العربيّة العالمة...»[1] وقد يخرج المتلقي بعد قراءاته المتأنية لهذه الخاتمة بالخلاصات المهمة التي توصل إليها المؤلف، والتي يتوخاها كمقصدية من هذا التأليف، وعلى عادته لا يتركنا المُؤلف مقطوعي الذهن عما سيلي هذا العمل، بل يربط قارئه باستمرار بتقديم ما سيتناوله في الجزء الثاني من مشروع «نقد العقل العربيّ». وبهذا نكون قد أنهينا تقديم منهج الكتابة المعتمد في هذا الجزء الأول مُتوسلين ذلك بقراءة وصفية عابرة، لم يكن غرضها الكشف عما يُريد **الجابري** تقديمه حتى وإن قدمنا نصوصاً من فصوله وخواتمه ومصادره، لأنّ الكشف عن المتن الفكري سيكون عملاً لاحقاً مؤسساً، إنّما كان الهدف من ذلك هو إظهار الكيفية التي بنى بها **الجابري** جُزأه الأول وهو يُمارس فعل الكتابة الفلسفيّة التاريخية الناقدة. وهو الهمُّ المركزي الذي سيلازمنا في طرق الجزء الثاني من المشروع **الجابري** والمُعنون بـ«بنية العقل العربيّ».

ب ـ بنية العقل العربيّ:

فرض تغيير العنوان في الجزء الثاني من هذا المشروع النقدي على المؤلف أن لا يُباشر الكتابة والتحليل بدون تقديم مدخل يكون بمثابة رُؤية مُختصرة للمتلقي، وقد كان ذلك منطقياً ما دام **الجابري** قد انتقل في قراءته للعقل العربيّ الإسلاميّ من (التكوين) إلى (البنية). لذلك يوضح هدف هذا المدخل بقوله: «...يهدف هذا المدخل إلى بناء تصور عام أولي وعام للنظام المعرفي

---

(1) المصدر نفسه، ص 232.

البياني...»[1]. وتعتبر هذه العبارة بداية للإجابة عن السؤال الذي عَنْون به مدخله وهو: «ما البيان»، مع التركيز المنهجي في هذه الإجابة التفصيلية على نصوص البيانيين أنفسهم للوصول إلى الكيفية التي انتقل بها البيان كنظام معرفي من حالة اللاوعي إلى حالة الوعي، الشيء الذي سيمكننا ـ والحديث هنا **للجابري** نفسه ـ من رصد أهم السلطات المرجعية التي تقود التفكير في الحقل البياني العربيّ..[2].

وقبل عرض النّصوص في معرفة البيان لا يغفل **الجابري** فحص المعنى في معاجم اللغة العربيّة، مادامت القضية اللغوية تكتسي موقعاً مركزياً في أطروحته، أما النصوص البيانية التي يستقي منها المؤلف فترجع إلى الشافعي والجاحظ وابن وهب، وهذه القراءة المُتسلسلة للنصوص البيانية تصل بالمؤلف إلى استنباط القضية التي يُريد بسطها في الفصل الأول، وأولها تحمل عنوان: «اللفظ والمعنى»، وفي تحليل هذا العنصر/الزوج ينطلق الكاتب من النحو بدءاً بسيبويه والمُبرد، وهذا التأسيس للمباحث اللغوية هو الذي مدَّ ـ حسب الكاتب ـ المباحث الفقهية والأصولية بالزاد المعرفي الذي قامت عليه، وهو ما يستدل عليه بما ذكره **أبو إسحاق الشاطبي** من أنَّ الجَرمي الفقيه قال: «...أنا منذ ثلاثين سنة أُفتي الناس من كتاب سيبويه (في مسائل الفقه)»[3]. ويخضع تحديد هذا العنصر الزوج (اللفظ المعنى) عند الأصوليين لدى الكاتب إلى تقسيمات يعمل على عرضها، ولا يخصص المؤلف لهذه القضية/ الزوج فصلاً واحداً

---

(1) **محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، ط 7، سنة 2000م، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ج، 2، ص 9.

(2) المصدر نفسه، ص 10.

(3) المصدر نفسه، ص 39.

فحسب، إنَّما يُضيف إليه فصلاً آخر، فإذا كان في الفصل الأول قد خصص لمعالجة زوج اللفظ والمعنى، من خلال منطق اللغة ومُشكل الدلالة، فإنَّه في الفصل الثاني يطرح عنواناً آخر للقضية وهو «نظام الخطاب ونظام العقل»، وقد اتخذت قاعدة الطرح في هذا الفصل صورة بلاغية؛ لأنَّ الذين خاضوا في هذه المسألة بعمق وتفصيل، كانوا أساساً من المتكلمين البلاغيين..[1]..

ومصادر المؤلف في هذا العرض التفصيلي تقوم على **عبد القاهر الجرجاني** في نظرية «النظم» مع نقد بعض الآراء الاستشراقية التي تعرضت للبيان العربيّ، وبعد **الجرجاني** يقف المؤلف مع **السكاكي** إلى أن يصل إلى طرح خلاصاته من معالجة قضية «اللفظ والمعنى»، وقد توزعت هذه الخلاصات تباعاً حسب المجالات التي تم عرضها بدءاً من مجال النحو، فمجال الفقه، وعلم الكلام، ثم مجال البلاغة.

وفي الفصلين الثالث والرابع نجد عنواناً عريضاً موحداً بينهما وهو: «الأصل والفرع» مع عنوانين جانبين: الأول هو «الخبر والإجماع» وسلطة السلف والثاني هو: «القياس البياني وإشكالية التعليل».

في القسم الأول من الفصل الثالث، يبدأ الكاتب بتقديم يُبين فيه ظهور ثنائية الأصل والفرع لدى النحاة ثم عند الفقهاء، ليرتشف منه المراد من طرف القضية والمعبر عنه بقوله: «... وما يهمنا من هذا التقديم هو أنَّ عملية التفكير في هذا العقل (البياني) محكومة دوماً بـ(أصل) ولا يقبل ممارسته أي نشاط إلا انطلاقاً من أصل مُعطى... كما يقوم التفكير البياني أساساً على قياس فرع على

---

(1) **بنية العقل العربي**، ص 70.

أصل...»[1]. لينتقل بعدها إلى ملامسة قضية الخبر والإجماع اعتماداً على **الغزالي**، وصولاً إلى تقرير نتيجة في الموضوع مفادها إنَّ: «... الإجماع إذن أصل من أصول (التشريع) في النحو واللغة،... والإجماع كما يقول الغزالي «أعظم أصول الدين» كيف لا يكون كذلك وهو الذي يُحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة»[2].

أما في القسم الثاني من الفصل الرابع من داخل الأصل والفرع، فيبدأه الكاتب بالتمهيد لموقع (القياس) المركزي في التفكير البياني، ثم يُفصّل القول والتحليل في عرض أنواع القياس ومعانيه والاختلافات بين تلك الأنواع عند الفقهاء بخاصة، وبعدها ينتقل إلى القياس لدى النُّحاة، فيحدّد أصناف القياس في النحو، ليصل إلى ملامسة القياس عند علماء الكلام، وصولاً إلى خلاصة لهذا الفصل مفادها: «...يتَّضح مما تقدّم أنَّ التعليل في الفقه مثل التعليل في علم الكلام مثل التعليل في النحو، إنَّما يقوم على الجواز، لا على الوجوب وبالتالي فوظيفته لا تتعدَّى المقاربة...»[3].

في الفصل الخامس يطرح الأستاذ **الجابري** ثنائية مفاهيمية أخرى كعنوان عام، وهي ثنائية (الجوهر والعرض)، ليستلّ منها عنواناً جانبياً هو: «المكان والزمان ومُشكل السببية». في البدء يُحدد مفاهيم العنوان بناء على أقوال المتكلمين، متوقفاً عند المكان والزمان ثم يتحدَّث عن مفهوم السببية عند الأشاعرة والمعتزلة إلى أن يصل إلى خلاصة يقول فيها: «...واضح ممّا تقدّم أنَّ موقف المعتزلة من السببية لا يختلف في جوهره عن موقف الأشاعرة، فالسببية عندهم

---

(1) **بنية العقل العربي**، ص 10.

(2) المصدر نفسه، ص 120.

(3) المصدر نفسه، ص 165.

جميعاً ليست علاقة ضرورية بين الحوادث، وإنَّما هي علاقة اقتران بينها...»[1] بدون أن يستثني موقف **الغزالي** من المسألة ليشرح سبب تميزه في قوله: «وإذا تميز **الغزالي** بشيء في هذه المسألة فبكونه عرضها بوضوح في ردّه على الفلاسفة، حيث ربطها بإبطال مبدأ السببية الذي يعتمده التفكير الفلسفي راجعاً إلى مبدأ التجويز الذي يقوم عليه التفكير البياني»[2]. وما يلبث الكاتب أن يدعم توضيحه الاستثنائي هذا **للغزالي** بنص لصاحب (الإحياء) نفسه.

وفي الجانب الثاني من عنوان: «الجوهر والعرض» السالف الذكر، والذي خصَّص له الفصل السادس، يعود **الجابري** إلى ما قام به في الجزء الأول من مشروعه، أي تحديد المعنى المُعجمي للعقل في كتب ومعاجم اللغة العربيّة مروراً بالمعنى في القرآن الكريم، ليجمع بعدها النتائج وينتقل بعدها إلى الوقوف بتفصيل عند مفهوم العقل عند رواد المعتزلة[3]. ثم يعرج بعد ذلك على هذا المفهوم عند الأشاعرة. وتنبني قراءات المفهوم عند هذه الفرق لدى **الجابري** بناء على روّادها الذين يذكر منهم القاضي **عبد الجبار وأبو بكر بن العربيّ والباقلاني**، مع إرفاق هذا العرض بتسجيل ملاحظاته لإفادة المُتلقي بها، ومنها ما أورده في إحداها: «.... وما تجدر ملاحظته هنا هو غياب مبدأ الهوية ومبدأ السببية من حقل تفكير المُتكلمين، وهو غياب يجد تبريره داخل نظرية الجوهر الفرد ومبدأ التجويز، ويتنافى مع مبدأ الانفصال المؤسس لفكرة الجوهر الفرد ومبدأ التجويز الذي يحكمها....»[4].

---

(1) **بنية العقل العربي**، ص 194.

(2) المصدر نفسه، ص 201.

(3) المصدر نفسه، ص 201.

(4) المصدر نفسه، ص 207.

وتكمن أهمية هذه الملاحظات والاستخلاصات والوقفات في أنَّ **الجابري** لا يحشد النصوص والآراء التراثية للعرض أو الصَّف، وبذلك ينتهي عمله، بل إنَّ العمل يبتدئ قبل إيراد النصوص والاستدلالات التراثية ويستمر بعدها بنفس أطول إلى أن يصل إلى الخاتمة التي تحمل هي الأخرى عنواناً مفاده: «البيان أصوله وفصوله». وحينما يفصل خُلاصته حول الرؤية البيانية لا يدعها مطلقة وإنَّما يقيدها بالصفة العالمة، مُعتبراً أنَّ ما يحكمها هما مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز، معتبراً أن المبدأين اسْتُدعيا للوقوف ضدَّ اللاعقل ومنتجاته[1].

وما إن يعود إلى ترسيخ السلطة المرجعية الأولى التي تحكم التفكير البياني العربيّ وهي سلطة اللغة العربيّة ـ والتي طالما ركَّزها في فصول سالفة وبتلوينات متعددة ـ حتى يعمل لدعم هذه السلطة عبر فحص بيئة الأعرابي الجغرافية والاجتماعية الرَّملية، وبنية القبيلة، ليعود إلى الترسيخ السابق في قوله: «...من هُنا كانت الرؤية البيانية للمكان والزمان، الرؤية التي تحملها اللغة العربيّة معها رؤية تقوم على الانفصال وليس على الاتصال...»[2] إلى أن ينتهي في نهاية الخاتمة بالتوطئة للقسم الثاني والموضوع الذي سيُعالجه «إنَّه العرفان الذي سيطرح نفسه كبديل للبيان ولكن أي بديل»؟

هذا التساؤل يعيده **الجابري** كعنوان ومدخل للقسم الثاني وهو: «ما العرفان؟» وعنه يتفرع عنوان فرعي مفاده: «العرفان: أصوله وآفاقه». وهذا ما عمل المؤلف على تفصيله بدءاً بالتعريف اللغوي العربيّ ثم في اللغات الأجنبية، ويعتمد **الجابري** في هذا الشأن على

---

(1) **بنية العقل العربي**، ص 227.

(2) المصدر نفسه، ص 229.

قاموس **لالاند** الفلسفي الذي سبق له اعتماده، مُشكلاً بذلك مدخلاً مناسباً بالعودة إلى المراجع الحديثة والنصوص القديمة الأصلية في الديانات الثلاث وبذلك سيكون هذا المدخل «قد حقَّق مهمته بصورة مُزدوجة: التمهيد للعرفان في الإسلام والكشف عن أصوله التاريخية في آن واحد»[1] وبعد هذا الكشف ينتقل المؤلف إلى الكشف عن العرفان كموقف هذه المرَّة، معتمداً على المستشرق «**بويش** Puech»، وبعد عرض وبسط يصل إلى استخلاص أوّلي وهو: «...فالعرفان يتميز عن (العلم) بأنّه معرفة بـ(الباطن) بينما العلم هو مجرد معرفة بالظاهر»[2]، ليمضي بعدها إلى الوقوف على طبيعة هذه المعرفة الباطنية، وذلك بِنَفَسٍ منهجي يبحث في تعقب العوامل الموضوعية والاجتماعية والتاريخية التي كانت وراء ظهور هذا الموقف العرفاني في القرنين الثاني والثالث، ثم يعرج على مناقشة المشكلة الفلسفيّة التي يطرحها الموقف العرفاني وهي مشكلة الشَّر في العالم[3]. مُنهياً هذا المدخل بملاحظاته المسجلة بترتيب. إذ يأخذ الفصل الأول من القسم الثاني هذه القضية التي تمت إثارتها في المدخل: (الظاهر والباطن) مع عنوان جانبي أولي اتخذ لنفسه صيغة (الحقيقة بين التأويل والشطح)، معتبراً في البدء بأنَّ هذا الزوج: الظاهر/الباطن، في الحقل المعرفي العرفاني يُماثله زوج: اللفظ/ المعنى، في الحقل المعرفي البياني[4]. وأتبع **الجابري** ذلك بتعقب العوامل المساعدة على نشوء الخطاب العرفاني في التراث، وقد تراوحت مصادره بين **ابن عربي والكرخي والقشيري وابن الجوزي**، ومن المستشرقين **بويش**

---

(1) **بنية العقل العربي**، ص 243.

(2) المصدر نفسه، ص 246.

(3) المصدر نفسه، ص 247.

(4) المصدر نفسه، ص 259.

وفستوجيير معتبراً «أنَّ هذا الزوج: (ظاهر/ باطن) قد وُظِّف على صعيد تأويل الخطاب الديني في الإسلام في مستويات ثلاثة:

- مُستوى سياسي مباشر.
- مُستوى إيديولوجي مذهبي.
- مُستوى ديني ميتافيزيقي»[1].

وفي عرضه لنماذج من تأويلات الشيعة والإسماعيليين والمتصوفة السُّنيين اتكأ **الجابري** بشكل كامل على مُؤلَّف الباحث **مصطفى كمال الشيبي** المشهور في الموضوع[2] انتقل بعدها إلى تحديد مفهوم الشَّطح، ثم تجليات هذا المفهوم عند الرُّواد الذين يُحددهم **الجابري في أبي يزيد البسطامي** (ت261هـ) **والحلاج**، سائقاً بعض عبارات **البسطامي** الدالة على ما أسماه المُؤلف بـ«الشَّطح» ومنها قوله: «سُبحاني ما أعظم شأني»[3]، ويُتمّم إنهاء هذا الفصل على عادة المؤلف بملاحظاته التي لخصها في ملاحظتين رئيسيتين: الأولى إنَّ «...الحقيقة العرفانية ليست عامة، بل هي ذاتية وظرفية... أما الملاحظة الثانية فهي: إنَّ الآلية الذهنية في النظام المعرفي العرفاني، من الباطن إلى الظاهر، أي من المعنى إلى اللفظ...»[4].

وتستمر قضايا الثنائي الظاهر/ الباطن في الفصل الثاني تحت عنوان ثانوي: «المماثلة والقياس العرفاني، يثبت في مدخله وعبر نصوص أصحابه طُرق المصالحة بين البيان والعرفان، معتبراً أنَّ

---

(1) **بنية العقل العربي**، ص 269.

(2) **مصطفى كمال الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع.**

(3) **بنية العقل العربي**، ص 277.

(4) المصدر نفسه، ص 278 ـ 279.

هدف **بن السراج الطوسي** كان هو تبرير العرفان كمنهج، فربطه بالمنهج البياني ووحَّد بينهما في الطبيعة، وهو الأمر نفسه الذي درج عليه **القُشيري**، ويقدم خصوصية الاعتبار العرفاني كما شرحها **ابن عربي**، وهي خصوصية لا تُخرجه من دائرة القياس[1]. كما يصل المؤلف إلى خلاصة مفادها: أنَّ العرفانيين يُجمعون على القول: «العقلُ حِجاب»؛ لأنه في نظرهم يمنع الإنسان من الاتحاد بالله... والواقع أنَّ العقل حجاب فعلا، يمنع من الانزلاق بالمماثلة إلى المطابقة، من القفز من النَّظر إليها على أنها مُجرد وسيلة من وسائل الإيضاح إلى اتخاذها أساساً لـ(البرهان)[2].

يظهر من هذا الكلام أنَّ الكاتب يُوافق العرفانيين في التركيب، (العقل حجاب) لكنه يخالفهم في الدَّلالة والتفسير، وكي يُعمق الدكتور **الجابري** صورة ابتعاده عن الفهم العرفاني، يُنهي هذا الفصل وعلى غير عادته بدعاء مطلبه عقلاني واستنكار للمفهوم العرفاني الذي اعتبره نوعاً من النَّرجسية بقوله: «... وبعد فقد يرغب بعض الناس في هذا النوع من النَّرجسية، ويطلبها ويدافع عنها باسم (التَّوجه) إلى الله، أما نحن فنقول: اللهم اجْعلِ العقل لنا حجاباً»[3].

في الفصل الثالث ينتقل **الجابري** إلى مسألة النبوة والولاية، مبتدئا بما أسماه «العرفان الشيعي والزمان الدائري»، حيث عمل على عرض الخلاف بين السُّنة والشيعة والإسماعيلية حول الإمامة والخلافة، بناء على مصادر متكلميهم (الأشعري، القاضي النُّعمان)،

---

(1) **بنية العقل العربي**، ص 292.

(2) المصدر نفسه، ص 303.

(3) المصدر نفسه، ص 311.

وحينما يصل إلى إيضاح ما أسماه بـ«المرجعية الهِرمسية للآراء الشيعية في الكلام والعقائد يعتمد «تاريخ الفلسفة الإسلاميّة» **لهنري كوربان** مصدراً ووسيطاً قدم بعض مراجع وآراء **الملا صدرا**[1]. أما العنصر الثاني في مسألة النبوة والولاية، فيناقش فيه ما أسماه «العرفان الصوفي والزمان المُنكسر...»، مبتدئاً ذلك برأي قطعي يرفض الشك بقوله: «الولاية الصوفية مُؤسسة على الولاية/ الإمامة عند الشيعة ومُستنسخة منها، هذه حقيقة تاريخية لا مجال لإثارة الشكوك حولها»[2].

ويفسر **الجابري** أهمية العرفان الصوفي في هذا المجال بـ«حضوره في الدائرة السُّنية وتأثيره وبعبارة أخرى غزوه لدائرة البيان»[3]. وبعدها يُعرِّج لإثبات هذا الجزم معتبراً أنَّ **الترمذي** صاحب كتاب «ختم الأولياء» هو أول من تكلم من المتصوفة في الولاية. ولا يفوته قراءة الخط الزمني عند المتصوفة الذي هو زمان مُتكسر (زمان السُّكر والصّحو...)[4]. وحتى يُثبت أنَّ هذا الفهم غنوصي يسوق استدلالات نصية مأخوذة عن (**شارل بويش**)، ثم يعود إلى الشيخ الأكبر، قبل أن يصل إلى الختم الذي يذكِّر فيه المتلقي بالعقبات التي طرحها في المدخل، معتبراً أنَّ التمييز الذي أقامه بين العرفان/ المنهج والعرفان/ الرؤية تمييز غير مُطلق، لكنه يؤكد على أنه «ومع ذلك فنحن نعتقد أنَّ هذه التصنيفات مفيدة جداً من الناحية المنهجيّة، بل إنَّها ضرورية للإمساك بشتات الموضوع والسيطرة عليه وعرضه عرضاً منظماً واضحاً بقدر الإمكان، ونحن نعتقد أنّنا حقّقنا

---

(1) المصدر نفسه، ص 333.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص 342.

خطوة ما في هذا السبيل»[1]. ويُبين هذا الاستدلال الوارد على لسان **الجابري** أنَّ أسلوب التميز والتفريع في المفاهيم هو ضرورة منهجيّة في الكتابة للسيطرة على الموضوع، وليس مسألة عرضية أو مُجرد نزوة أو نشوة كتابة، وذلك ما يؤكده في قوله: «... ومع ذلك فقد تجنبنا ما أمكن، مُجرد السَّرد والعرض والاستعراض...»[2] ولا يفتأ يؤكّد في خاتمته هذه الاستنباطات التي توصل إليها في الفصول السالفة المرتبطة بالمسألة المطروقة إلى أن يستشرف الموضوع الذي سيطلُ به علينا في القسم الثالث من هذا العمل بقوله: «لقد حلَّلنا البيان والعرفان، فالننتقل إلى تحليل البُرهان»[3].

يتمحور القسم الثالث حول البرهان والذي يفتتحه المؤلف وعلى عادته بمدخل يُحاول فيه الإجابة عن سؤال يطرحه بصيغة: (ما البُرهان)؟

ويبدأ التعريف بالمعاجم العربيّة، وفي اللغات الأوروبية ثم في الاصطلاح المنطقي، إلى أن يصل إلى تحديد البُرهان كنظام معرفي، وبما أنّه يعتمد المنهج الأرسطي فإنَّ **الجابري** يستغرق أزيد من اثني عشر صفحة في شرح عناصر ومُكونات القياس الأرسطي (الكُليات، المقولات) ليتخذ نمط الكتابة نهج التسلسل المتوالد، إذ كلما قدم قضية يُفرع عنها أجزاءها ومستلاتها، وحينما يُنهي شرح تلك العناصر يصل إلى القول: «...الرؤية البُرهانية الأرسطية للعالم ينسجها العِلم الطبيعي الذي موضوعه: الطبيعة وتغيراتها، (فالطبيعة) وأنواع التغيير التي تعتريها؟»[4].

---

(1) **بنية العقل العربي**، ص 357.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 364.

(4) المصدر نفسه، ص 382.

هكذا تأتي الإجابة التفصيلية والسؤال من لَدُن المؤلف لتبرز ذلك التسلسل المتوالد في نمط الكتابة لدى **الجابري** والتي تشكل التعريفات المعجمية والاستفهامات والإجابات التفريعية عنها قُطب الرحى فيها، وقد شكّل التفصيل فيما سبق ـ البرهان ـ قاعدة تأسيسية للفصل الأول من القسم الثاني الذي تفرغ لتأسيس البُرهان في الثقافة العربيّة والذي اعتبره: «...عبارة عن ترتيب مُعين للعلاقة بينه ـ والبُرهان ـ وبين البيان لا غير، وهذا ما حصل فعلاً»[1] على يد **الكندي** الذي كان مُؤهلاً للقيام بالمحاولة الأولى في عملية التأسيس المطلوبة، ولو أنّها كانت جزئية ما دام كتاب (البرهان) **لأرسطو** لم يكن قد تُرجم بعد. لينتقل بعدها لاستجلاء المسألة عند **الفارابي**، من خلاله (كتاب الحروف)، ويستمرّ المؤلّف في سرد وجهة نظر **الفارابي** في نشوء الأصوات واللغات والعبارات والتراكيب، ليسجل انشغال الفارابي بالإشكالية البيانية التي سبق **للجابري** أن عالجها في الفصول الأولى من هذا الكتاب، ولا تتوقف مرجعية المؤلف في قراءة **الفارابي** على (كتاب الحروف) بل تتعداها إلى مؤلفات أخرى له، ومنها كتاب (إحصاء العلوم).

ثم ينتقل بعدها إلى المنطق عند **الغزالي** من خلال كتابه: «المستصفى من علم أصول الفقه» والذي صدره بمقدمة في المنطق، معتبراً أنَّ **الغزالي** «عمل على تبيئة المنطق في ميدان الفقه وعمل على تطبيقه في ميدان علم الكلام، والحق أن كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد» هو أوسع تطبيق للقياس المنطقي في علم الكلام»[2]. ويُنهي المؤلف هذا البسط والعرض النظري في التراث بخلاصات موجزة

---

(1) **بنية العقل العربي**، ص 398.

(2) المصدر نفسه، ص 421.

ومرحلية تتماشى مع بنية الفصول ليبدأ في فصل آخر مع الخطاب السينوي ـ نسبة **لابن سينا** ـ الذي ابتدأه بتحديد الهوية الفكرية **لابن سينا** والتي اعتبرها «هِرمسية»، والتي ارتبط بها عن طريق الإسماعيلية ودُعاتها، وعلى الرغم من أنه رفض الانتماء إليهم سياسياً إلا أنّه تبنَّى فلسفتهم الماورائية جملة»[1]. حسب تصريح **الجابري** الذي بعد أن يبسط بعض الآراء الفلسفيّة **لابن سينا**، لم يُقدّم خلاصاته كما درج على ذلك سالفاً، إنّما يقتطع نصاً **لابن سينا** ليختم به، ليعبر ـ ربما ـ عن براءته من أطروحته، وهو ما عبَّر عنه في آخر هذا الفصل قائلاً: «...ثم يُؤكد **ابن سينا** ذلك قائلاً: «واعلم أنَّ أكثر ما يُقربه الجمهور ويفزع إليه ويقول به فهو حق، وإنما يدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة جهلاً منهم بعلله وأسبابه»، وبعد فهل نحتاج بعد هذه (النصيحة) التي أنهى بها **ابن سينا** منظومته الفلسفيّة الكلامية العرفانية التلفيقية إلى خاتمة من عندنا نختم بها هذا الفصل؟

ويظهر أنَّ هذا الاستفهام ليس من الاستفهامات التي اعتاد المؤلف أن يردفها بإجابات تفصيلية، إنّما هو استفهام إنكاري دالٌّ على القطيعة والانقطاع، لكن ذلك لم يمنعه من صياغة خاتمة عامة لهذا القسم، انتهى فيها إلى أنَّ البُرهان الأرسطي قد عاد به الأمر في الثقافة العربيّة الإسلاميّة مع **ابن سينا** إلى ما كان عليه قبل الإسلام، ولكن بعد أن ترك فيها آلته وأشلاء من جهازه المفاهيمي وتصوراته العلميّة، لقد تداخل هذا الموروث الأرسطي المُفكك مع الخليط الهُرمسي المُقوم للعرفانيات الإسلاميّة مع المورث البياني الذي كان قد توقف عن النمو بعد أن استنفذ كل إمكانياته... تداخلت هذه النُّظم المعرفية بعد أن انحطت فاختلطت المفاهيم واشتبكت

---

(1) **بنية العقل العربي**، ص: 430.

المسائل وتصادمت الرُّؤى والاستشراقات داخل الثقافة العربيّة الإسلاميّة مما جعل الحاجة إلى إعادة التأسيس والبنينة ضرورة ملحة[1]. ونهاية هذه الخاتمة ستكون هي عنوان القسم الرابع الذي سيأتي لاحقاً، والذي بيَّن **الجابري** في مدخله مقصوده من تفكك النُّظم في الثقافة العربيّة بعد لحظة الأزمة، والتي اعتبرها منعكسة بقوة في **الغزالي**، وفق ما أسماه بالتداخل التلفيقي في مشروعه إذ يقول: «...والحق أننا إذا نظرنا إلى الغزالي كظاهرة فكرية وجدناه عبارة عن مُلتقى طُرق، انتهت إليه النُّظم المعرفية الثلاثة فالتقت عنده التقاء بنيوياً، أعني صدامياً، وكانت نتيجته على صعيد **الغزالي** كإنتاج فكري هو ذلك التداخل التلفيقي الذي نتحدث عنه...»[2]، وكانت نتيجة ذلك ـ حسب **الجابري** ـ التضحية بالبُرهان.

ويقوم **الجابري** بشرح هذه النتيجة على طول فصلين، عمل في أولهما على عرض صورة إجمالية عن عملية التداخل كما تمَّت في علم الكلام خاصة، ويعرض في ثانيهما معالم من محاولات إعادة التأسيس تلك، ولا تكاد منهجيّة الكتابة في هذين الفصلين تختلف عن سابقاتها من جهة التوطئات والتفريعات والإحالة على الرُّواد وأعمالهم الحاملة للقضايا الفلسفيّة المُرادة، وتقديم مناهج الأدلة المعتمدة لدى هؤلاء الرُّواد، من ذلك قوله: «... أما عن مناهج الأدلة التي اعتمدها **الغزالي** في عرض مسائل علم الكلام والتي يراها جديرة بالاعتماد عليها فهي ثلاثة: الأول ويُسميه (السَّبر والتقسيم)... أما المنهج الثاني فلا يُسميه **الغزالي** وإنما يكتفي بالتمثيل له... وهو (القياس الحملي)، وأما المنهج الثالث...

(1) **بنية العقل العربي**، ص 462.

(2) المصدر نفسه، ص 465 ـ 466.

فالمقصود هو قياس الخُلف وهو من أنواع القياس في المنطق»[1]. ولعلّ ما يُميز منهجيّة الكتابة التفسيرية المترابطة وصُولها إلى ذكر المُكونات المنفصلة والمُستقلة عن بعضها، وهذا ما لمسناه في عرض المؤلف للعناصر الأساسية لبنية علم الكلام كما عرضها **عبد القاهر البغدادي** (ت 429هـ) في كتابه «الفرق بين الفِرق»[2].

ويتكرَّر هذا العرض التفكيكي للعناصر في منطقة أخرى من هذا القسم، في عرضه للمبادئ التي يعتمدها الاستدلال لدى **الغزالي** بعد تقديمه لمناهج الأدلة لديه، وقد عددها في ستَّة مأخوذة من كتاب **الغزالي** الموسوم بـ«الاقتصاد في الاعتقاد». لكن عرض هذه العناصر لدى «ناقد العقل العربيّ» مُفكّكة لا يقدم بطريقة جافة، بل تتقدمها توضيحات وتلحقها تفسيرات وشُروح، وحتى لا يُوحي **الجابري** للمُتلقي أنَّ مشروعه هذا مُجرد قراءة نقدية للموروث الفلسفي العربيّ الإسلاميّ، فإنه لا يفتأ يطرح بعض الإشارات الدالة على المعاصرة من هذه القراءة، حتى وإن تقلَّصت هذه الإشارات إلى مستوى أسئلة، ولو أن المفكرين يعتبرون أن صياغة السؤال أهم من الجواب، ذلك ما نقرأه في قوله: «... هل نحتاج إلى الْتماس الحُجة لهذا الحُكم القاسي فعلا مما تبقى فينا ولدينا نحن عرب القرن العشرين من هذا العقل العربيّ المُكون عبر طريقة المتأخرين وبواسطتها؟ ألم ينحدر إلينا هذا العقل مما نُسميه بـ«عصر الانحطاط»؟ إذن لنُقلب الصفحة ولننتقل إلى مشروع ثقافي عربي إسلاميّ بديل، لم نتمكن بعد من ربط الصلة معه»[3].

---

(1) **بنية العقل العربي**، ص 476.

(2) المصدر نفسه، ص 473 ـ 474.

(3) المصدر نفسه، ص 489.

فمشروع إعادة التأسيس هذا هو العُصارة من القراءة للتراث الفلسفي، وهو ما يتطلب حسب الكاتب تأسيس الأصول وتأصيلها، ولذلك نجده ينطلق من **الجويني**، و**الباقلاني**، و**القاضي عبد الجبار**، و**أبو الحسن البصري**، و**عبد القاهر الجرجاني**، وابن **حزم الظاهري** في الجهة الأندلسية ـ الذي أطال المؤلف الوقوف عنده دون غيره، ولأنه كما يقول: «كما يعتمد الاستنتاج والاستقراء على مستوى العقيدة، يعتمدهما أيضا على مستوى الشريعة...»[1] ـ ثم يتلوه **ابن باجة** (ت 533هـ)، وهو الذي اعتبره **الجابري**: «أول فيلسوف ظهر في الأندلس والمغرب..، ليُعلن هنا عن مشروع واضح: مشروع إعادة تأسيس العِلم الطبيعي في الثقافة الإسلاميّة قاصداً كما يقول مقصد البُرهان...»[2]، وبعد **ابن باجة** يأتي المؤلف بـ«**ابن رشد**» الذي جاء ليواصل عمل **ابن باجة**، **فالشاطبي**، الذي لم يتردد في التصريح بأنه بصدد تأصيل أصول علم الشريعة، والهدف هو إعادة بناء العلم بالصورة التي تجعل منه علماً بُرهانياً، علماً مبنياً على القطع وليس على مجرد الظن[3]. ثم يتبع المؤلف هذا بتبيان شروط العِلم البُرهاني وصولاً إلى **ابن خلدون** الذي أكَّد **الجابري** أنّه حاول من جهته تأسيس البيان (الأخباري) على البرهان، وزيادة في التوضيح من المُؤلف قدم صورة مفصلة لما أسماه بـ«الأساس الإبستمولوجي للمشروع الخلدوني»[4].

أما الخاتمة العامة فقد حملت دعوة من المؤلف شعارها: «من

(1) **بنية العقل العربي**، ص 523.

(2) المصدر نفسه، ص 507.

(3) المصدر نفسه، ص 520.

(4) المصدر نفسه، ص 528.

أجل عصر تدوين جديد»، وفيها يُذكِّر بالخطوات المُتبعة في هذا البحث، إلى أن يصل إلى بيان المهمة المركزية المنوطة به بقوله: «.... إنَّ الحاجة تدعو اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى تدشين (عصر تدوين) جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح... نقد «العقل العربيّ»... وها نحن الآن قد انتهينا من المهمة التي رسمناها لأنفسنا في هذا الكتاب، مهمة (بدء النَّظر) في كيان العقل العربيّ وآلياته، ولا أقول انتهينا من نقد «العقل العربيّ» لأنَّ هذا النقد يجب أن يستمر ويجب أن يتجدَّد ويستأنف أبداً...»[1]. وهي دعوة تحمل معها بعض المستلزمات التي يشرحها المؤلف تباعاً ولا يطرحها صرخة شعاراتية عابرة، مُنهياً البحث في هذا الكتاب بذكر الأقطاب التي اقتصر عليها التحليل، ومُنبئاً بالموضوع اللاحق في الجزء اللّاحق، حيث يقول: «... نعم لقد قصرنا تحليلنا على العقل اللغوي والعقل الفقهي والعقل العَقدي والعقل المُستقيل في تراثنا... ويبقى العقل السياسي موضوعا آخر»[2].

ج ـ العقل السياسي العربيّ:

يفتتحُ **الجابري** جُزءه الثالث من مشروع «نقد العقل العربيّ» بمدخل عام يُقدم فيه منهجيته ورُؤيته للموضوع المُستجد الذي يُعبر عنه بـ«العقل السياسي» وهو ما يشرحه بقوله: «... ونقصد به محدّدات الممارسات السياسية وتجلياتها في الحضارة العربيّة الإسلاميّة وامتداداتها إلى اليوم... ولا يفوته أن ينبّه المُتلقي إلى أنَّ طبيعة الموضوع هنا تختلف إذن، عن طبيعة الموضوع هناك: إنتاج

(1) **بنية العقل العربي**، ص 543.

(2) المصدر نفسه، ص 549.

المعرفة شيء، وممارسة السياسة أو بيان كيفية ممارستها شيء آخر»[1] ولهذا التنبيه أهميته المُعجمية على مُستويي الكتابة والتحليل.

ثم ينتقل المؤلف إلى طرحه الجهاز المفاهيمي الذي سيوظفه في هذه الدراسة، ويتغذّى هذا الجهاز من صنفين: الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر، والتراث العربيّ الإسلاميّ. ويقوم منهج الكتابة في المدخل على العرض ثم الإفصاح عن المصادر التي يستقي منها هذه المفاهيم، حتى يعتقد المُتلقي أنّ المفاهيم ليست من نحت المؤلف وإنَّما هي مُتخصصة ومُستقاة من المشتغلين في الموضوع، فحين يطرح مفاهيم «اللاشعور السياسي» و«اللاشعور الجمعي»، يتبعه بالقول: «...فإنَّ ريجيس دوبري الذي نقتبس منه توظيفه لهذا المفهوم في دراسة (العقل السياسي) يحرص على التمييز بينهما...»[2]. ثم يستمر في توضيح طبيعة هذا التمييز بعد أن أفصح عن مصدره، وحتى حينما يتصرف المؤلف في المفهوم ولا يأخذه بحذافيره يُوضح طبيعة هذا التصرف في قوله مثلاً: «هذا ونحن عندما نستعير مفهوم اللاشعور السياسي من دوبري لا نأخذه بكل حُمولته ولا بنفس مضمونه بل نتصرف فيه بالقدر الذي يفرضه موضوعنا الذي يختلف اختلافاً غير قليل عن موضوعه»[3]. وإلى جانب (ريجيس دوبري) يَحْضُر (ماكس فيبر) من علم الاجتماع المعاصر، مع التركيز الدائم على مقولة (التبيئة عندنا).

ولا يتوقف المدخل على عرض المفاهيم فحسب، بل إنَّ طبيعة الموضوع السياسي جعلت المؤلف يُعبر عن مواقف معينة، كإشاراته

---

(1) **محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1990م، ج3، ص 5.

(2) المصدر نفسه، ص 9.

(3) المصدر نفسه، ص 11.

إلى العالم الخارجي الاستعماري باعتباره من «أبرز الأسباب التي كانت وراء تقهقر الأوضاع»[1] في العالم العربيّ الإسلاميّ، كما يلجأ إلى نقد بعض المصادر السياسية أيضاً لأنّها بالنسبة للمؤلف لا تنطبق على التاريخ العربيّ، من ذلك قوله: «...التحليل (المادي) للتاريخ كما مارسه ماركس، ليس (عِلماً) لتطور المجتمعات عبر التاريخ، بل هو تنظيم مُتحيز يُمارس على الماضي الاقتصادي الاجتماعي ـ في أوروبا خاصة ـ الهدف منه لا الكشف عن (الحقيقة) كما هي، بل إبراز أو بناء (الحقائق) التي تزكي النتائج المستخلصة من الدراسة المُشخصة للنظام القائم في (الحاضر) حاضر ماركس...»[2].

وحتى لا يُوحي هذا النقد بأنه قد ينطلق من خلفية ذاتية وإيديولوجية يعززه **الجابري** بالنقد ذاته الذي أثاره الماركسي المَجَري (**جورج لوكاتش**). وقد شجَّع هذا النقد المؤلف على طرح آراء نقدية لماركسيين مُجتهدين آخرين، ومنهم الأنثروبولوجي (**موريس كودولي**)، الذي تحدّث عن ضرورة التخلص من مفهوم (الاستبداد الشرقي)، و«**أيون بانو**» الذي وظَّف مفهوم (الأسلوب الخراجي للإنتاج). ولا يستثني المُؤلف حفريات **ميشيل فوكو** الذي لم تتوقف حفرياته على الفكر الشرقي في موضوع السلطة الرعوية، بل يتجاوزها إلى الديموقراطية الغربية المعاصرة التي اعتبرها في نقده: تُخفي من وراء مظاهرها البراقة (تقنية غريبة) في ممارسة السلطة، قوامها حُفنة من الرُّعاة تقود الأغلبية الساحقة من السكان وتعاملهم كقطيع[3].

---

(1) **الجابري، العقل السياسي العربي**، ص 16.

(2) المصدر نفسه، ص 20.

(3) المصدر نفسه، ص 41.

ويُسجل القارئ هنا تداخلاً في المفاهيم بين الحقلين السياسي والاقتصادي، ما دامت التركيبة الاقتصادية هي التي تمدّ الحقل السياسي بعناصر الضّعف أو القوة. ولهذا لم يغفلها المؤلف في معالجته للمفاهيم السياسية. ويصل **الجابري** في نهاية هذا المدخل ـ الذي تجاوز حدود التوطئة ـ إلى الإفصاح التفصيلي عن المفاتيح أو المُحددات، التي نقترح هنا قراءة التاريخ السياسي العربيّ بواسطتها وهي ثلاثة نُطلق عليها الأسماء التالية: القبيلة، الغنيمة، العقيدة[1]. ثم يتبعها بالشرح التفصيلي لكل مفتاح منها، ويختمها بملاحظاته المعهودة والتي تنصبُّ أساساً على طريقة العرض والتحليل المُعتمدة، وتساهم هذه الملاحظات في الإمساك بيد القارئ حتى لا يتيه في أزقة الأقسام والفصول المعالجة للموضوع في مُتونه الداخلية.

الفصل الأول من القسم الأول يتمحور حول عنوان: «من الدعوة إلى الدولة» وقد خصَّصه للحديث عن العنصر الأول: (العقيدة) الذي طرحه في المدخل كأحد المفاتيح في قراءة التاريخ السياسي العربيّ مبتدئاً كرونولوجياً بالملأ القُرشي الذين واجهوا الدعوة ومارسوا السياسة ضدَّها لأنهم ـ حسب المؤلف ـ قرأوها منذ البداية قراءة سياسية، كما رأوا أنّها تستهدف الإطاحة بأساسهم الاقتصادي وبالتالي سُلطتهم السياسية[2]. أما الفصل الثاني فقد تمحور حول المفتاح الثاني الذي هو (القبيلة)، ويتناول في بنائه دور القبيلة سلباً وإيجاباً، في الممارسة السياسية، مُمارسة سلطة الجماعة التي تعرّضت لها الدعوة المحمّدية، كما يواصل فيه تفكيك البنية العشائرية التي عايشت الدعوة المحمدية بنوع من التفصيل الأخباري

(1) **العقل السياسي العربي**، ص 46.
(2) المصدر نفسه، ص 61.

الفاحص، مع إظهار التعاضد بين المفاتيح المعروضة مثل قوله: «... ومع ذلك فـ(القبيلة) ليست في نهاية التحليل إلا الإطار الاجتماعي الذي بواسطته يتمُّ كسب (الغنيمة) والدفاع عنها، وبالتالي فـ(الغنيمة) هي التي تحكم، في نهاية التحليل (مفعول القبيلة)، إنَّ القبيلة معزولة عن الغنيمة مقولة مُجردة وقالب فارغ[1]».

وفي هذا الاستخلاص التركيبي نلمس تمهيداً للمفتاح الثالث الذي هو الغنيمة، والتي دفع الخوف من ضياعها الملأ من قريش إلى التحالف ضدَّ الدعوة المُحمدية. وفي هذا الفصل يعمد **الجابري** إلى استحضار الوقائع التاريخية في حُروب المسلمين للوقوف على حوادث الغنائم وتفاصيلها اعتماداً على كُتب التاريخ والسيرة في صفحات مُتتالية، فضلاً عن الآيات القرآنية التي ترتبط أسباب نزولها بهذه الوقائع.

ولا يكتفي **الجابري** باستنطاق المفاتيح الثُّلاثية في الفصول السابقة، إنَّما يُعيدها مُرتَّبة في الفصول اللاحقة، لكن هذه المرَّة بعناوين مغايرة مثل: «من الردة... إلى الفتنة». حيث يُشير إلى تأثير عنصر القبيلة في مبايعة **أبي بكر** فمُجمل الأخبار التي تنقلها مختلف الروايات حول الطريقة التي بويع بها تجعل القبيلة المُحدد الأول والأخير لجميع المواقف. وبعد أن يعرض **الجابري** لهذه الروايات التي تزيد على العشر يُعلّق عليها قائلاً: «...هكذا تمَّ الفصل في الخلاف بين المهاجرين والأنصار في مسألة خلافة النبي (ص) وما يُلفت النظر فيما رُوي بشأن تلك الجلسة التاريخية جملة أمور أهمها:

1 - إنَّ هذه الروايات... قد دُونت في العصر العباسي... بعد أن انتهت وظيفتها السياسية.

---

(1) **العقل السياسي العربي**، ص 102.

2 ـ الأمر الثاني هو أنه لا واحد من المهاجرين احتجَّ بالحديث الذي يُنسب للرسول (ص) بلفظ «الأئمة من قريش»... والنتيجة التي تفرض نفسها هي أنَّ الصحابة عالجوا مسألة الخلافة معالجة سياسية محض، لقد كان المنطق السائد هو منطق (القبيلة)...»[1].

وهذه الملاحظات التي يُسجّلها **الجابري** تُصبح أرضية لنقاش وتحليل مُستمرين إلى أن يصل إلى مفتاحه الثاني مُجدداً أي (الغنيمة) عبر استخلاص تأكيدي لما سبق مفاده: «....لقد انتصرت (القبيلة) ورضي خُصومها بنصيبهم من (الغنيمة) التي قام **علي بن أبي طالب** وأشياعه ضدَّها في الأصل...»[2].

وفي الفصل الخامس المُخصص للغنيمة يبدأ المؤلف بمقدمات أهمها قوله: «وأهمية عصر الخلفاء الراشدين لا تخفى: فهو المرجعية الأولى للعقل السياسي العربيّ، ولذلك كان لا بدَّ من فحص لدور (الغنيمة)، فيه مثلما فعلنا بالنسبة لدور (القبيلة) وسنفعل بالنسبة لدور (العقيدة)[3]. وبهذا ستكون هذه المقدمة مُنطلقاً لتتبع حركية الغنيمة على عهد كل خليفة، مع تداعيات ذلك وتفاعلاته، لما يكتسبه من أهمية مع سيطرة للعامل الاقتصادي الطبقي الذي يصف تضخم الثروة وسعة الفوارق بين فئات المجتمع. ومن النتائج التي سطَّرها **الجابري** في نهاية هذا الفصل قوله: «فشل علي، وكان لا بُد أن يفشل؛ لأنَّ التوافق الضروري الذي كان مطلوباً يومذاك كعامل مُحدد وحاسم هو التوافق بين (الغنيمة)

---

(1) **العقل السياسي العربي**، ص 144.

(2) المصدر نفسه، ص 172.

(3) المصدر نفسه، ص 182.

و(القبيلة) و(العقيدة) وقد نجح معاوية في هذا الأمر»[1].

بعد ذلك تُطل علينا (العقيدة) عنواناً للفصل السادس، ويعرض فيها **الجابري** بناء على الروايات الأخبارية وبتفصيل لحالات مُدعي النبوة في شبه الجزيرة واليمن، ثم يحاول العمل على الكشف عن جوانب حركاتهم ومضامينها وخلفياتها وسماتها، ليصل إلى استنباط ملاحظاته ومنها: «...إنَّ ظاهرة ادِّعاء النبوة هذه كانت استمراراً لحال العقيدة، قبل الإسلام... بدأت المعتقدات القديمة تُطل برأسها...»[2] بعد ذلك يحطُّ **الجابري** بآلياته الحفرية في اليمن، ليحدِّد علاقة أهل هذا البلد بالإسلام منذ حركة الرسول الأعظم (ص)، حتى يصل إلى ظُهور **(عبد الله بن سبأ)** معتبراً أنّه هو من نشر فكرة «الرَّجعة» و«الوصية» في تلك المنطقة.

ولعلَّ أبرز ما يلاحظ على بناء الكتابة في هذا الفصل أنّه يتّسم بالتفكك وعدم الترابط بين مُكوناته، ولا نحسب ذلك ضعفاً في البناء أو سهواً من المؤلف، بل إنَّ ذلك مُتعمد منه وكأنَّه يُريد من خلاله إيصال فكرة عن المرحلة يُشير إليها في نهاية الفصل بقوله: «...لعلَّ القارئ يلاحظ نوعاً من الانفصال أو عدم الترابط بين فقرات هذا الفصل وأنَّ المعطيات التي قدمنا... لا تكشف عن دور واضح ومُحدد للعقيدة... لأنَّ العصر الذي نتحدّث عنه عصر الخلفاء الراشدين كان عصر انتقال: الانتقال من الوثنية إلى التوحيد، ومن (التَّنزيل) إلى (التَّأويل) من دولة (الدعوة) إلى دولة (الفتح)، فكل شيء كان مفتوحاً...»[3].

---

(1) **العقل السياسي العربي**، ص 205.

(2) المصدر نفسه، ص 220

(3) المصدر نفسه، ص 242.

بعد أن انتهى **الجابري** من المفاهيم ومن تشعباتها على المستويين النظري والعملي عبر الزوايا الحادة والمنفرجة التي عرفتها مرحلة الانطلاق، يُخصص القسم الثاني للتّجليات الكيانيّة التي اتخذها ذلك الفكر السياسي بقواعده ومفاتيحه المذكورة، ومن أُولى التجليات: (دولة المُلك السياسي) التي كانت عنواناً للفصل السابع من الكتاب، حيث انطلق مما سمّاه مُلك معاوية مُعتبراً إياها في بداية الفصل «... تأسيساً جديداً للدولة في الإسلام وإعادة بناء لها... لأنه برهن أو برهنت الأحداث على أنه استطاع إنقاذ دولة الإسلام من الانهيار التام، بل إنَّه جدَّد شبابها باستئنافه الفتوحات...»[1].

ويستمر المؤلف في شرح هذه المقدمات، على اعتبار أنَّ الدولة التي أسسها معاوية هي دولة «لا تتجدَّد فيها الممارسة السياسية بالمحدِّدات الثلاث (القبيلة والغنيمة والعقيدة) بصورة مباشرة، بل تتميز بممارسة السياسة في هذه المحدِّدات...»[2] وهو ما يعمل على توضيحه عبر توظيفات الأمويين السياسية لتلك المفاتيح الثلاثة التي تعتبر دعائم العقل السياسي العربيّ (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) لتغيير موازين القوى بين القبائل لصالحهم. وقد شكَّل ما أسماه المؤلف (العطاء السياسي) ـ الذي كان من ثوابت السياسة الأموية ـ قُطب الرّحى في المواجهة يقول **الجابري**: «... وقد تمكنوا بواسطته من شلِّ خصومهم... كان **علي بن أبي طالب** مُتشدداً في هذا المجال، مجال العطاء، إلى درجة أنَّ أقرب الناس إليه لم يحتملوه فغادروه إلى **معاوية** الذي لم يتردّد في الترحيب بهم وإجزال العطاء لهم..»[3].

(1) **العقل السياسي العربي**، ص 250.

(2) المصدر نفسه، ص 252.

(3) المصدر نفسه، ص 271.

كانت هذه الفكرة هي خلاصة فصل (دولة المُلك السياسي). لينتقل بعدها في الفصل الثامن من الكتاب لمناقشة عنوان آخر هو: «ميثولوجيا الإمامة» حيث ابتدأ البحث عن نسب المختار الثقفي وانتمائه القبلي ووضعه الاقتصادي والمالي، وهو ما شكَّل أرضية للبناء، معتبراً أنَّ تحالفه مع حِجر بن عدي كان لغرض البحث عن إمكانات لتسليح الجيش والنفقة عليه، وأن اتجاهه نحو **ابن الزبير** بالحجاز كان لحقده **على ابن زياد** الذي سبق له وأن أهانه. النتيجة إذن هي أنَّ حركة المختار هذه كانت ـ حسب **الجابري** ـ لتحقيق (مشروعه السياسي). ثم يواصل **الجابري** السرد التاريخي بقراءة سياسية معينة، لينتقل بعدها إلى ما أسماه: «الغطاء الإيديولوجي» الذي وظفه **المختار الثقافي** في تحقيق مشروعه السياسي، يقول: «لقد ركَّب **المختار** كما بينا قضيتين متناقضتين: قضية آل البيت... وقضية الموالي»[1]. كل ذلك من أجل إنشاء قوة عسكرية تقع خارج (القبيلة).

ثم ينتقل **الجابري** بعدها إلى الحديث عن المهدوية ومناقشة مفهومها وأصولها حيث وصل إلى نتيجته القائلة: «إنَّ فكرة (عقيدة المهدي) ليست فكرة دينية وإنَّما هي وسيلة لرفض الهزيمة والانهيار، ووسيلة للتمسك بالأمل»[2]. ويستمر المؤلف إلى أن يصل إلى العباسيين الذين اعتبرهم قد ضربوا عرض الحائط (بمثولوجيا الإمامة) التي وظَّفوها، وهو ما اعتبره تدشيناً لقطيعة مع ميثولوجيا الإمامة ليبدأ (فقه السياسة)، ولكن عند أصحاب الدولة فقط.

تأتي تركيبة عنوان الفصل التاسع مُغايرة لما سبقها من العناوين

---

(1) **العقل السياسي العربي**، ص 290.

(2) المصدر نفسه، ص 307.

السالفة، وتكمُن المغايرة في أنَّ ما سبق من العناوين كان يُفصح عن دلالته إفصاحاً أولياً ـ على الأقل ـ ، أما عنوانه هذا: «التّعالي بالسياسية وتسييس المُتعالي» فإنه يظل صامتاً حتى ينطق عنه ما سيأتي في مَتْنه، والذي يبتدئه **الجابري** بعرض الأفكار السياسية للفرق في التاريخ الإسلاميّ وممارساتها في الواقع مبتدئاً بما كرسه **مُعاوية** من (إيديولوجية الجبر والاستسلام)، ثم آراء الخوارج الذين رأى أنّهم مارسوا على معاصريهم إرهاباً نفسياً. ثم يعرض لآراء القدريين والمرجئة الخالصة والمرجئة الجبرية ونشاط واصل بن عطاء مؤسس فرقة المعتزلة، وقد ركز على روّاد هذه الفرق والحركات، أولئك الذين جمعوا بين التنظيم الفكري والتأطير الحركي السياسي، والنتيجة التي يتوصل إليها **الجابري** هي: «...من كل ما تقدم نستبين الدور الهام الذي قام به أولئك الرجال الذي تُصنفهم كُتب الملل والنحل تحت أسماء (القدرية) و(الجهمية) و(المعتزلة) في تطوير الفكر السياسي والديني في العصر الأموي، لقد قاوموا إيديولوجيا الجبر وإيديولوجيا التكفير وميثولوجيا الإمامة والتيارات المانوية والغنوصية، فكانوا بذلك رجال تنوير حقيقيين....»[1]. ونصل إلى آخر الفصول من الكتاب تحت عنوان: «الإيديولوجيا السُّلطانية وفقه السياسة»، حيث نجد خلاصة الفصل السابق مقدمة لهذا الفصل، ومفادها أنَّ هذه القوى الفكرية المختلفة المذكورة قد شكلت مع القوى الاجتماعية تحالفاً وانقلاباً تاريخياً أدَّى إلى سقوط دولة الأمويين، وقد أعطى **الجابري** لهذا التحالف اسم (الكتلة التاريخية) التي أفرزت لنا نمطاً جديداً للدولة في الإسلام مع الدولة العباسية التي أصبح قوامها وعمودها الفقري ـ حسب المؤلف ـ الإيديولوجيا السّلطانية التي نظر

---

(1) **العقل السياسي العربي**، ص 350.

لها وقعَّدها **ابن المقفع**، وهي تقوم على أنماط ثلاثة من الآداب هي: «إنزال الناس منازلهم، الترفع على العامة والنفور منها، الانصياع التام للسلطان والسير على طاعته وتقدير الأمور على هواه...»[1]، وهي الفكرة التي ردَّدها **الجاحظ** و**الماوردي**، لكن **ابن المقفع** كان في نظر **الجابري**: «خبيراً تقنوقراطياً يُشرع لمدينة واقعية... كان هذا النموذج نفسه صورة مُستنسخة من النموذج الإمبراطوري الفارسي الذي هزم العرب دولته، وورثوا نُظمه المادية والفكرية...»[2]، أما النتيجة الأولية المستخلصة من هذا النقاش فهي تأكيد **الجابري**: «... إنَّ مسألة الحكم في الإسلام مسألة مصلحية اجتهادية ولذلك اختلف المسلمون حولها...»[3].

وفي خلاصة الكتاب وهي تحمل صفة مزدوجة: خاتمة/ فاتحة، نجد فيها دعوة مُجدّدة: «من أجل استئناف النظر: خلاصات وآفاق»، يقوم في بداياتها بتجميع شتات الخلاصات السالفة، وحتى لا يبتلع النِّقاش التاريخي والتراثي هذا (العقل السياسي العربيّ) يجرنا المؤلف إلى العصر الحديث عبر تيمة «التجديد» و«الحداثة السياسية» حيث يقول: «... وبالنسبة للعقل السياسي العربيّ فإنَّ (تجديد) مُحدداته الثلاثة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) شرط ضروري للارتفاع به إلى المستوى الذي يستجيب لمتطلبات النهضة والتقدم في العصر الحاضر، وهذا التجديد، تجديد المُحددات، لا يمكن أن يتم إلا بالعمل من أجل تحقيق النفي التاريخي لها، وذلك بإحلال البدائل التاريخية المعاصرة، ومن هنا ضرورة المزاوجة بين نقد الحاضر ونقد الماضي...»[4].

---

(1) **العقل السياسي العربي**، ص 368.

(2) المصدر نفسه، ص 377 ـ 378.

(3) المصدر نفسه، ص 385.

(4) المصدر نفسه، ص 404.

والمقصود بالاستبدال هو إحلال المجتمع المدني وهيئاته محلَّ القبيلة، ثم تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي من أجل تنمية مُستقلة، وتحويل ـ حسب المؤلف دائماً ـ العقيدة إلى مُجرد رأي، بدلاً من التفكير المذهبي الطائفي الذي يدَّعي امتلاك الحقيقة، ذلك بأنَّ العقل السياسي بدون ممارسة هذه الأنواع من النقد بروح علميّة سيبقى كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة في العالم العربيّ حديث أماني وأحلام... والمحاولة التي قُمنا بها في هذا الكتاب وفي كُتبنا الأخرى لا تستهدف أكثر من تدشين بداية، وإذن فالموضوع سيبقى مفتوحاً لأمد طويل... وكل خاتمة لنوع من القول فيه يجب أن تأخذك (فاتحة) لقول جديد[1].

وهو ما يُفسر دلالة المزاوجة بين: الخاتمة/ الفاتحة التي وضعها **الجابري** على رأس هذه الخلاصة رغبة منه في محاربة داء الإغلاق والانغلاق والتمامية: فكرياً، تحليلياً، خطياً وتعبيرياً.

د ـ العقل الأخلاقي العربيّ:

تأخَّر هذا الكتاب ـ الذي يُعد الجزء الرابع في مشروع **الجابري** النقدي ـ عن الصدور إذا ما قُورن تاريخ صدوره بباقي الأجزاء التي لم تكن تفصل بين مُدة صدورها فوارق زمنية طويلة. فقد صدر هذا الجزء بعد سبعة عشر سنة عن صُدور الجزء الأول (1984 ـ 2001م)، وإحدى عشر سنة عن الجزء الثالث (1990 ـ 2001م)، مما يُبين عُمق الانشغال وتعقيدات موضوعه، وقد جاء هذا الجزء الرابع من «نقد العقل العربيّ» تحت عنوانين: أولهما الأساسي وهو: «العقل الأخلاقي العربيّ» وثانيهما (فرعي): (دراسة تحليلية نقدية لنُظم القيم في الثقافة العربيّة).

---

(1) **العقل السياسي العربي**، ص 405.

في المقدمة يُبين دوافع التأليف، والتي لخصها في خلو المكتبة العربيّة من أية محاولة جادة تحليلية ونقدية لنُظم القيم في الثقافة العربيّة الإسلاميّة[1]، وحتى يُعطي لهذا الحُكم موضوعيته وأهميته يقوم المؤلف بعرض المحاولات المعاصرة التي طرقت الموضوع ومنها كتاب «الأخلاق عند الغزالي» للدكتور **زكي مبارك** (1924م)، إضافة إلى كتاب **أحمد أمين**: «الأخلاق» (1920م)، وكتاب: «تاريخ الأخلاق» **لمحمد يوسف موسى** (1940م)، وهي محاولات لا تفي بالغرضين النقدي والتاريخي للمسألة الأخلاقية، لأنها تُعاني حسب **الجابري** من أمرين: «أولهما: أنَّ الباحث العربيّ الحديث يصدر تصوره للكتابة في الأخلاق عن نموذج الثقافة الأوربية (أو الإغريقية الرومانية الأوربية الحديثة) وهذا النموذج يُحاكم الفكر الأخلاقي كقسم من الفلسفة لا علاقة له بالدين، وثانيهما ذهب إليه **محمد يوسف موسى** في قوله: «كلما مرَّ الزمن، ينمحي الطابع الفلسفي عن الدراسات الأخلاقية شيئاً فشيئاً كما رأينا، حتى تعود دينية بحتة لا أثر للطرافة والتفكير الفلسفي فيها»[2]. وهو ما يذهب **الجابري** إلى نفيه ونقده عبر سوقه المؤلفات الأخلاقية في التراث الإسلاميّ، لإثبات عكس ما ذهب إليه **يوسف موسى**.

بعد عرض المؤلف لمحاولات أخرى كتبت في الموضوع الأخلاقي، ويثبت من داخلها مصاديق الأمرين اللذين أشار إليهما باعتبارهما مكمن الخلل، يعود للتأكيد على أن كتابته النقدية في الموضوع كانت حاجة ماسة، إذ يقول: «لقد وجدنا أنفسنا في مجال الأخلاق ونظام القيم أمام ضرورة القيام بمهمة مُزدوجة: القيام بدور

---

(1) **محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي**، المركز الثقافي العربي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ، ط1 ـ 2001م، الجزء الرابع، ص 8.

(2) المصدر نفسه، ص 10.

المؤرخ... الذي عليه أن يبحث عن المصادر أولاً ثم نقدها وتقويمها وتصنيفها، وبناء التاريخ على أساسها من جهة، والقيام ثانيا بالتحليل والمقارنة والنقد والقراءة من جهة أخرى.؟ وهكذا ينطبق على هذا الجزء الرابع، بصورة مضاعفة، ما شكونا منه بالنسبة للأجزاء الثلاثة الماضية من عدم وجود أعمال سابقة»[1]. ويكتسي هذا الشاهد من كلام **الجابري** أهمية كونه يُقدم لنا منهجيته في الكتابة المتبعة في هذا الجزء الضخم من بحث في المصادر، ثم نقدها وتقويمها وتصنيفها وبناء التاريخ على أساسها، ثم القيام بالتحليل والمقارنة والنقد والقراءة من جهة أخرى.

يُخصّص المؤلف مدخل الكتاب بعد المقدمة لـ(حديث المنهج والرؤية)، حيث أوضح في بداية المدخل الآليات المفاهيمية التي سيوظفها وأنَّه مُقبل على تصنيفات لمفاهيم مختلفة عن تلك الموظفة في المعرفة على اعتبار أنَّ العقل الأخلاقي يُؤسسه ويوجهه نظام القيم وليس النظام المعرفي[2]. بعد هذا التوضيح تحدّث عن المنهج الذي لم يتغير في خطواته عن الأجزاء السابقة، مع التنبيه إلى تعديل طفيف لم يمسَّ الخطوات المنهجيّة نفسها وإنما «فقط طريقة ممارستها...»[3] وهو ما سنبينه بالتفصيل في عنصر «منهج البحث والتحليل في مشروع **الجابري**». وفي نهاية مدخله يضيف تحديداً آخر لعمله هذا يتعلق بطبيعة الموضوع. والمصادر التي تتأسس عليه، وهو ما عبَّر عنه بقوله: «...موضوعنا يتحدَّد بحدود الثقافة العالمة، وبالتالي فمصادرنا ليست (الأخلاق المُطبقة) بل الكلام المنظم المكتوب الداعي إلى تطبيق نوع معين من الأخلاق، وبعبارة أخرى

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 18.

(2) المصدر نفسه، ص 19.

(3) المصدر نفسه، ص 23.

موضوعنا هو الفكر الأخلاقي في الثقافة العربيّة، وهذا وحده ينتمي إلى موضوعنا «نقد العقل العربيّ» أما دراسة «الأخلاق المُطبقة» أو العادات الأخلاقية فهي من اختصاص علماء الاجتماع والأنتربولوجيا..»[1].

يُطل القسم الأول بعنوان: «المسألة الأخلاقية في التراث العربيّ، لينتظم ضمنه الفصل الأول الحامل لتحديدات أولية: (أخلاق، أدب، نظام القيم)، ثم يبدأ المؤلف بتحديد دلالات (الأخلاق) بناء على مواردها في القرآن والسُّنة والمعاجم اللغوية، فيرصد الاختلافات بين معانيها مروراً بـ**الأصفهاني** و**الرازي** و**مسكويه** و**الماوردي**، بعدها ينتقل إلى تحديد معاني ودلالات مصطلحات (الأدب والآداب والقيم)، وفي نهاية الفصل يُرجع التعدّد والاختلاف الذين أبرزهما في معاني كلمتي (أخلاق) و(أدب) إلى اختلاف نُظم القيم التي عرفتها الساحة الثقافية بسبب التداخل بل الصراع بين موروثات ثقافية مُتعددة تواجدت بهذه الصورة أو تلك، على الساحة العربيّة منذ الفتوحات الإسلاميّة، وأيضا بسبب الاحتكاك الحضاري بالتجارة وغيرها..[2]..

في الفصل الثاني يبدأ الحديث عن الانقلاب الذي أحدثته الدعوة المُحمدية في نظام القيم انطلاقاً من مكة في مختلف مناحي حياة سكان هذه المدينة الدينية التجارية العتيقة، كما شكّلت سيرة الرسول الأعظم الذي وصفه القرآن بأنَّه على خُلق عظيم إلى جانب القرآن الحكيم مرجعية أخلاقية للناس جمعت بين النَّظري والعملي في مجال الأخلاق؛ لكنّ هذا الانقلاب لم يكن الوحيد الذي ظهر،

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 24.

(2) المصدر نفسه، ص 56.

بل يُورد **الجابري** انقلاباً آخر عن هذه القيم والأخلاق التي تم التأسيس لها، وهذه المرة من داخل المرحلة الإسلاميّة، يقول **الجابري**: «...هكذا حصل انقلاب في القيم: فمن الخصاصة التي عانى منها المسلمون زمن الدعوة... إلى (فيضان الدنيا) بالمال زمن **عثمان** وانشغال كثير من الصحابة بتنميته والتمتُّع به... وظهرت المُنكرات... وزاد في الطين بلة، لِينُ **عثمان** وإيثاره ذوي قُرباه من الأمويين، وعزله لكبار الصحابة من ولاية الأمصار...»[1].

هكذا يُشخص الأزمة الأخلاقية التي عرفها المسلمون، ويستمر في سَرد مشاهد من الصراعات التي أدَّت إلى إسقاط الأخلاق والقيم، كما يعرِّج المؤلف أيضاً على تاريخ الفرق لملامسة النظر للمأزق الأخلاقي، معتبر أن واصل بن عطاء في قوله: «المنزلة بين المنزلتين» كان قد تجاوز أزمة القيم التي أثارها الخوارج بتكفير مرتكب الكبيرة والتي «... أثارها تمزق المجتمع والدولة، إلى قيم جديدة تُركز على وحدة المجتمع والدولة وضرورة الانسجام بينهما»[2].

في الفصل الموالي تحدث المؤلف عن قضية بعنوان: «الكلام في الحرية والمسؤولية» وحديثه عن الحرية يريد الوصول به إلى ما حاول معاوية ورجاله وخلفاؤه من بعده نشره من الجبر كعقيدة تُبرر سياستهم وتسقط المسؤولية عنهم، ونتيجة ذلك فالمعارضة الفكرية لهذه الدعوى «هي التي كانت مُنطلق الحركة التنويرية التي طرحت في وقت مبكر مسألة حرية الاختيار وبالتالي المسؤولية»[3]. وهو ما

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 62.

(2) المصدر نفسه، ص 78.

(3) المصدر نفسه، ص 80.

يتبعه **الجابري** بعرض تفصيلي لآراء المعتزلة، لينتقل بعد ذلك إلى قراءة آراء الأشاعرة لخصومهم، معتمداً على تلخيص فيلسوفهم **فخر الدين الرازي**، وتشمل القراءة: «الأفعال من حيث الحُسن والقبح»، ولا شك أنَّ هذه القراءة كانت تقديما للفصل الرابع، وذلك للإجابة عن سؤال مُهم طرحه: (أيهما يُؤسس الأخلاق العقل أم النقل؟) وهو سؤال مركزي ـ يعتبره الكاتب ـ في (مبحث الأخلاق)، وقد دفعه ذلك إلى عرض وجهات النظر المختلفة في الإجابة عن هذا السؤال حسب المدارس الاجتماعية والمدارس السيكولوجية والمدارس الدينية، أما في الفكر الإسلاميّ فيذهب **الجابري** إلى أنَّ هناك إجماعاً «على أنَّ مصدر الرذيلة هو الهوى... وأنَّ الفضيلة تعتمد حُكم العقل، أما العرف والعادة فالجميع يعترف بهما كموجهين للسلوك...»[1].

ورغبة منه في المقارنة يلجأ **الجابري** إلى طرح المسألة الأخلاقية في الموروث الفارسي حيث نجد الإشادة بالعقل على كل لسان، والمراجع العربيّة المتخصصة في الأدب حافلة بذلك، الموروث الأخلاقي اليوناني بدوره عرف حضوراً قوياً في الثقافة العربيّة، «وهو مزيج من آراء **أفلاطون** و**أرسطو** و**جالينوس**، وأساس الأخلاق عند هؤلاء هو العقل...»[2]، ويستمر **الجابري** في بسط قوى النفس وتجاذباتها في الموروث اليوناني للوصول إلى النتيجة القائلة بأنَّ الفضيلة العليا التي هي العدالة إنّما تتحقق بتحكيم العقل، فالعقل إذن أساس الأخلاق[3]. وبالرجوع إلى الأخلاق في الموروث الإسلاميّ يتوقّف المؤلف مع المتصوفة الذين يتحدثون عن نوع معين

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 103.

(2) المصدر نفسه، ص 108.

(3) المصدر نفسه.

من الأخلاق يعبّرون عنه بـ(آداب السلوك). وبعد عرض باقي مُصطلحات التصوُّف المُتعلقة (بالعرفان) و(السلوك) و(المريد)، يصل إلى القول: «إنَّ أساس الأخلاق عند الصوفية هو الإرادة»[1]، وهي إرادة مختلفة عن باقي الإرادات، بل هي مقيدة بقاعدة «جبُّ النفس عن مراداتها» وبما أنَّ **الجابري** يعتبر التصوف قد خالطته ثقافة وافدة، فإنه ينتقل إلى ما يُسمّيه الموروث الإسلاميّ الخالص، مادام أساسه وقوامه هو العقل، وهي المقدمة التي ينطلق منها ثم يُحلل معطياتها ليعود لصياغتها كنتيجة عامة، مع أنَّ تركيزه المنهجي على المقارنة جعله ينتقد الآراء الاستشراقية التي بخست مبحث الأخلاق قيمته في التراث الإسلاميّ، مُنبهاً في هذا السياق إلى ما أشار إليه بعض المستشرقين من كَوْن اللغة العربيّة تفتقد إلى اللفظ الذي تُؤسس عليه الأخلاق في الثقافة الأوربية، ويُعنون بذلك كلمة الضمير، ومن هؤلاء **(جون جاك روسو)**، مع أنَّ المستشرق **(غولدزيهر)** نفسه كان من الرادين على هذه المزاعم بحكم أنَّ «غياب كلمة في لغة من اللغات لا يعني بالضرورة غياب المفهوم الذي تُفيده.... فكلمة قَلْب في اللغة العربيّة تُستعمل أحياناً بمعنى (الضمير الأخلاقي) و(موطن الأخلاق في النفس)[2].

أما في ما يتعلق بخلاصة القسم الأول بجميع فصوله، فهي ـ حسب المؤلف ـ أنَّ بني أمية كانوا في حاجة إلى قيم جديدة تخدم وحدة المجتمع والدولة وتُؤكد على ضرورة الطاعة، وهي قيم كانت جاهزة في الموروث الفارسي؛ لأنَّها تربط بين وحدة الدين والمُلك وتجعل طاعة صاحب الدولة من طاعة الله.

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 120 ـ 121.

(2) المصدر نفسه، ص 126.

في القسم الثاني يعود المؤلف للبحث في منظومة القيم في الثقافة العربيّة للبحث في أصولها وفصولها، والملاحظ أنَّ **الجابري** يطرح القضايا بشكل عاجل، ثم يعود لإعادة مناقشتها بتفصيل، ومن هذه القضايا المعادة ما يصفه بـ«الموروث الفارسي أو أخلاق الطاعة» مبتدئا بالتريُّث على اعتبار أنه أول تأليف في الأخلاق، والطاعة أُولى القيم، وهو ما يبتدئه بالكشف عن أهمية الترسل وتوظيفاته السياسة من طرف السلطة، مقدما لذلك نماذج من رسائل الخليفة العثماني عبد الحميد، وفي تحليله لهذا الخطاب يكشف **الجابري** عن القيم الدينية والأخلاقية التي يتضمنها ذلك الخطاب وتُفرض على المجتمع كـ«عادات أخلاقية» وتُصبح في منأى عن كل نقد، أما الخلاصة فهي ما يقرره **الجابري** في قوله: «... لنكتف بالقول: إنَّ أول درس في الأخلاق السياسية تلقاه العقل العربيّ كان على يد معاوية، حاملة (السيف لا القلم)، وكان بعنوان الجَبر... الجبر والطاعة عُنصران أساسيان في أخلاق الهزيمة، بدأت الدولة بأولهما وانتهت بآخرهما»[1].

ولا نكاد نلمس جديداً على مستوى منهج الكتابة في الفصلين السادس والسابع، وإنما إعادة تشريح ما سبق أن أثاره المؤلف من تغلغل ما أسماها بالقيم الكسروية في الدين والدولة، على يد **الجاحظ** وابن **المقفع**، أما ردود الفعل المضادة لذلك فنقرأها في الفصل الثامن من هذا القسم الثاني الذي نحن بصدده، وهي التي ظهرت مع ظهور موسوعات ثقافية تعترف بالتعدد الثقافي، وعن رموزها يقول **الجابري**: «... كان **ابن قتيبة** (213 ـ 276 من الأوائل الذين دشّنوا التأليف في هذا النوع من الأدب... في عصر كانت

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 149.

الثقافة العربيّة الإسلاميّة قد غطت جميع حقول المعرفة... العقلية منها والنقلية»[1].

وما يلبث الكاتب أن يستعرض بعض أعمال **ابن قتيبة** ليأخذ منها ما يريد إيضاحه، ثم يعرض أعمالا تراثية أخرى تباعاً، منها كتاب «العقد الفريد» لابن عبد ربه، وكتاب «المُستطرف في كل فن مستظرف» للأبشيهي، وكتاب «صُبح الأعشى في صناعة الإنشا»، معلقاً على هذا الكتاب الأخير بقوله: «...على أنَّ (صُبح الأعشى) ليس سوقاً لـ«الآداب السلطانية» وأكبر أسواقها وحسب، بل هو أيضاً (مدرسة) لتخريج الكاتب السلطاني، وهذا هو الغرض الذي أراده منه مؤلفه، ولذلك نجده يُعنى بالناحية البيداغوجية عناية خاصة»[2]، ولا ينفك **الجابري** عن البحث في ثنايا كُتب الأدب وأعمال رواد الفرق الكلامية الإسلاميّة ليستخرج منها تلك القيم الكسروية، وما تفرزه من ذهنية الطاعة، وهو ما رحَّبت به الدول القائمة آنذاك.

بعد الانتهاء من (الموروث الفارسي)، يحط **الجابري** الرحال مجدداً عند (الموروث اليوناني) للبحث عن الأصول، وفي هذه المحطة يقوم بتعريف النَّفس، والعلم عند **أفلاطون**، والذات ومواردها وأقسامها، ثم ينتقل بعدها إلى عرض كتاب «الأخلاق» لأرسطو، ويتبعه بعرض مُلخص لكتاب «علم السياسة» **لأرسطو** أيضاً، وقد كان غرضه من ذلك العرض هو تقديم نظريات كل من **أفلاطون وأرسطو** في الأخلاق... وذلك حتى يتسنَّى للقارئ أن يقارن بين آراء كل من هذين الفيلسوفين في الأخلاق كما هي، وبين الكيفية التي عُرضت أو وُظفت بها في الفكر العربيّ الإسلاميّ، ولا

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 198.

(2) المصدر نفسه، ص 224.

بد من التنبيه هنا إلى أنَّه لم يبدأ التعامل مع آراء أرسطو (وجمهورية **أفلاطون**) كما هي إلا مع **ابن رشد**، أما قبل ذلك سواء في الإسلام أو قبله، فقد كانت الظاهرة الغالبة هي المزج بين أفكار الرجلين[1].

ويذهب **الجابري** إلى أنَّ تياراً آخر في مجال الأخلاق قد تمَّ إهماله في الفكر الأخلاقي العربيّ الإسلاميّ، إنَّه تيار الطبيب (**جالينوس**)، الذي كان يقول بتبعية قوى النفس للمزاج ولذلك فقد رأى ضرورة عرض أفكار الأخير في المجال الأخلاقي. النتيجة المستخلصة إذن هي أنَّ هناك ثلاث مرجعيات إليها يعود كل ما نُقل إلى الثقافة العربيّة من الموروث اليوناني في الأخلاق والقيم: **أفلاطون** و**أرسطو** و**جالينوس**... ومع ذلك فالتمييز في الفكر الأخلاقي العربيّ، ذي الأصول اليونانية، بين نزعات ثلاث أمر ضروري:

- نزعة طبية علميّة (**جالينوس**)
- نزعة فلسفيّة (**أفلاطون** و**أرسطو**)
- نزعة تلفيقية تقتبس من المرجعيات الثلاث، وكثير منها لا يُميز بين الصحيح والمنحول[2].

لقد تبين لنا من منهجيّة الكتابة فيما سلف لدى **الجابري**، أنَّ خلاصاته وخواتمه تكون بمثابة مقدمات ومداخل لما سيأتي على مستوى الأقسام والأبواب والفصول وأجزاء الكتب نفسها، وعليه فإنَّ ما سبق في كل خاتمة سيطرح بتفصيل في الفصل اللاحق والبدء بالنَّزعة العلميّة التي اعتبرها بمثابة طب الأخلاق... ومستشفى لتهذيبها وهو تعبير بلاغي مُهذب، وبما أنَّ **الجابري** يجمع بين التاريخ والتحليل النقدي، فإنَّه يبدأ في الغالب بمبدأ تسجيل السّبق الفلسفي

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 280.

(2) المصدر نفسه، ص 290.

يقول: «...يبدأ التاريخ للفلسفة العربيّة الإسلاميّة عادة ب**الكندي** (185 ـ 252 فهو (فيلسوف العرب) وأول فيلسوف في الإسلام»[1]. وهي عبارة طالما ردَّدها فيما سلف حتى يتم ترسيخها أكثر، ليعرج بعد ذلك إلى عرض نزعته الفلسفيّة من خلال رسائله وميولاته الأرسطية وصولاً إلى البحث في علاقة **الكندي بجالينوس** والتي اعتبرها «قوية ولم يسبق أن أُثير الانتباه إليها»[2].

أما ممثل هذه النزعة الرسمي فهو **الرازي** الطبيب، وقد عرض لأفكاره في الموضوع من خلال كتابه «الطب الروحاني»، وما أثاره عليه من ردود فعل لمعاصريه ومنهم **حميد الدين الكرماني** الذي أنكر على **الرازي** أن يكون في الطب البُعد الروحاني، لأنَّ هذا الأخير جاء به **الرسول المُعظم محمد** (ص)، ومن الذين تابعوا منهج **(جالينوس)** في تراثنا يذكر **الجابري (ثابت بن سنان)**، الذي كلَّفه بعض الأمراء في زمانه بإصلاح أخلاقه إضافة إلى معالجة بدنه. لقد عرض المؤلف ما تحدث عنه **ثابت بن سنان** في كتابه «علم الأخلاق»، كما تحدث عن كتاب آخر بعنوان: «تهذيب الأخلاق»، والخلاصة التي يتوصل إليها **الجابري** هي: «... والحق أنَّ اكتشافنا لهذا المخطوط... هو الذي مكَّننا من موقعة رسالة الكندي (في دفع الأحزان) وكتاب (الطب الروحاني) في موقعيهما الصحيح من تاريخ الفكر الأخلاقي العربيّ، وبالتالي مكَّننا من اكتشاف هذه النزعة الطبية العلميّة في الأخلاق داخل تراثنا، وهي في تقديرنا إنجاز على قدر كبير من الأهمية»[3]. ولن تنتهي النزعة العلميّة بانتهاء الفصل بل

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 291.

(2) المصدر نفسه، ص 292.

(3) المصدر نفسه، ص 314.

يُضيف المؤلف شوطاً ثانياً للنزعة العلميّة في الفصل الموالي، وعندما انتقل من (طب الأخلاق) إلى (هندسة الأخلاق)، للكشف عن النزعة الإنسانية. كما عرض المؤلف لكتاب يحمل عنوان: «تهذيب الأخلاق» الذي نسبه بعض المحققين ليحي بن عدي، ونسبه آخرون **لمحيي الدين بن عربي**، وآخرون **للجاحظ**، لكن **الجابري** يُفند كل ذلك بقوله: «...والذي نراه نحن بعد البحث والتقصي، بقدر ما استطعنا، هو أنَّ الكتاب للعالم الرياضي الفيزيائي العربيّ الكبير **ابن الهيثم**...»[1] ولا يقدم **الجابري** هذا الترجيح في نسبة الكتاب إلى صاحبه، عارياً على الإثبات والدعم والاستدلال وإنّما يقدم وبشكل متتابع مستنداته التي استند عليها.

أما الآراء التي تضمنها الكتاب فتدل على أنه ينتمي ـ بوصفه كتاباً في الأخلاق ـ لمدرسة **جالينوس**، فهو يتبنى تعريف **جالينوس** للخُلق ويبني الأخلاق على قوى النفس الثلاث، وقد كان ذلك طبيعياً في نظر **الجابري** لأن علاقة **بن الهيثم** كانت قوية بُكتب **جالينوس**، فقد لخص كثيراً منها، ومن بينها كُتبه الطبية. وبعد الانتهاء من عرض كتاب «تهذيب الأخلاق» هذا ينتقل المؤلف إلى رسالة أخرى في الأخلاق، مشهورة بعنوان: «رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل»، وهي لصاحبها **ابن حزم الأندلسي** (ت 456هـ) وهي في تحديد الكاتب... تنتمي إلى النزعة التي أطلقنا عليها اسم النزعة الطبية، وتقع داخل نطاق أخلاق السعادة، وتنتمي كمضمون إلى المورث اليوناني والى **جالينوس** بالتحديد...فهذا ما تُفصح عنه كلمة (مداواة)[2]. وهو ما يعرضه **الجابري** بتفصيل.

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 316 ـ 317.

(2) المصدر نفسه، ص 339.

آما الخلاصة فهي أنَّ الانتباه إلى هذه النزعة الطبية العلميّة يُغير من صورة الفكر الأخلاقي العربيّ.... بأنه مُجرد تكرار لما قال به فلاسفة اليونان، وهكذا بإدخال كتاب **بن سنان وبن الهيثم** في الحساب تغيَّر المشهد تماماً، ومع أنَّ هذه النزعة الطبية العلميّة كانت امتداداً لفكر (جالينوس) كما بيّنا، فهي لا تخلو من مظاهر الاستقلال عنه[1]. ولكن لماذا كل هذا الاحتفاء بالنزعة الطبية في الأخلاق من طرف **الجابري**؟ يُجيب **الجابري** لأنها نزعة (إنسانية)، أما فائدتها؟ والجواب منه دائماً: «للتخلص من القيم الكِسروية وإحلال القيم الإنسانية مكانها»[2].

بالانتقال إلى النزعة الفلسفيّة تُصادفنا: (القيم الكِسروية تغزو المدينة الفاضلة) والبدء في تشريح **الجابري** للمسألة **بالفارابي** الذي وصفه بكونه: «...كان الوحيد، من الفلاسفة العرب، الذي اهتم اهتماماً بالغاً بـ(السياسة والأخلاق) في إطار الجمع بين **أفلاطون وأرسطو** والدمج بين الدين والفلسفة»[3] ولوقوف المؤلف على صورة هذا الجمع والدمج كان لا بُد من التعرف إلى نظام القيم لدى **الفارابي**، وهو ما يقتضي رصد خمسة من كتبه على الأقل وهي: «كتاب السياسة المدنية، كتاب المَلكة، التنبيه على سبيل تحصيل السعادة، كتاب تحصيل السعادة، وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة»، وحسب **الجابري** فإنَّ قسماً منها يغلب فيه **أرسطو** (وهي في الأخلاق)، وقسم آخر في السياسة ويغلب فيها **أفلاطون**، أما الاستنتاج الذي يصل إليه المؤلف بعد هذا العرض لأعمال **الفارابي**

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 342.

(2) المصدر نفسه، ص 344.

(3) المصدر نفسه، ص 345.

فهو: «...إنَّ **الفارابي** لم يقع تحت هيمنة نظام القيم الذي كرسه المتكلمون وحدهم، بل وقع أيضاً تحت تأثير القيم الكسروية الذي كرسته (الآداب السلطانية)... ليس من المستبعد إذن أن يكون **الفارابي** يعني بالمدينة الفاضلة بأعمالها مدينة أردشير، أو مدينة مماثلة ـ على الأقل في مُخيلة الذين كتبوا تاريخ الفرس ـ ترجع إلى ما قبل أردشير»[1].

هكذا انتهى **الجابري مع الفارابي**، لكنه لم يُنه بعد الحديث بعدُ عن النّزعة الفلسفيّة بل واصل الحديث عنها في الشطر الثاني تحت عنوان: «تدبير المُفرد» والمدينة الفاضلة ممكنة، وهذا التدبير سيحط رحاله في الأندلس وعلى الأخص مع **ابن باجة** الذي لا يُواصل التفكير في الموضوعات نفسها التي كتب فيها **الفارابي** بل يختطُّ لنفسه طريقاً آخر أكثر تعبيراً عن واقع الفكر الفلسفي في عصره[2]. ويتمحور بحث **الجابري** في هذه المغايرة مع **ابن باجة** حول تدبير المُفرد، المُتوحِّد، تدبيراً فاضلاً في مجتمع غير فاضل، وذلك من خلال رسالة **لابن باجة** تحمل عنوان: (تدبير المُتوحّد) حاول **الجابري** من خلال عرضها أن يكتشف حضور القيم الكِسروية. وإذا كان مفهوم التدبير رائجاً في قواميس اللغة والأعمال، فما المقصود الفلسفي الذي يحمله التوحيد في رسالته؟

ويأتي الجواب: «....المعنى العميق لـ (التوحيد) والغاية القُصوى منه، هو الانتقال من مستوى العقل الفردي المُتكثر بأصوله الحسيّة، التي هي الموضوعات المادية، إلى مستوى العقل الكُلي العقل الواحد بالعدد... يُؤكد **ابن ماجة** أنَّ العقل واحد بالعدد وأنَّ التعدُّد

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 363 ـ 364.

(2) المصدر نفسه، ص 366.

ليس في ذاته، بل فقط في آثاره، أي في فعله؟ وفعله يتوقف على نوع الوسط الذي يمارسه فيه فعاليته[1]. وبما أنَّ **الجابري** ظل يضع **أرسطو** معياراً شفافاً للوزن، فإنَّه يخلص إلى أن **ابن باجة** لم يخرج عن **أرسطو**، لكن ذلك لا يعني أنَّ **ابن باجة** كان مُجرد صدى لـ**أرسطو**، وإنما شق لنفسه طريقاً آخر أكمل فيه ما تقدم به كل من **أرسطو** وحتى **أفلاطون** لتدارك ما فاتهما، ولكن كيف؟

«...لقد تحدَّث **أفلاطون** عن المدينة الفاضلة فاستوفى الكلام فيها، وتحدث **أرسطو** عن الأخلاق الفاضلة التي يجب أن تسود في المدينة التي هي على أرض الواقع، لأنَّ المدينة الفاضلة عنده حُلم لا يمكن تحقيقه على أرض الواقع، أما **ابن باجة** فقد رأى عكس ما انتهى إليه **أفلاطون** وانطلق منه **أرسطو** وهو التسليم بعدم إمكانية المدينة الفاضلة في هذا العالم، فارتأى أنَّ المدينة الفاضلة مُمكن وجودها إذا انطلقنا من تكوين الفضلاء واحداً واحداً حتى إذا اجتمع منهم ما يكفي كوَّنوا المدينة الفاضلة المطلوبة، إذن فالبداية يجب أن تكون، لا بيان كيفية تدبير (المدينة الفاضلة) بل كيفية (تدبير المُتوحد) اللبنة الأولى في صرحها»[2].

من خلال هذا النص يتبيَّن لنا كيف استطاع **الجابري** رصد وعي **ابن باجة** الفلسفي وهو ينهل من المعينين الأرسطي والأفلاطوني، باجتهاد خاص من **بن باجة** يمكن للقارئ كشف بصماته الخاصة، ولعل ذلك ما يُفسر إعجاب **الجابري** بـ**ابن باجة** وكذلك تنويه ابن رشد بهذه الرسالة. وقد ذهب **الجابري** إلى أنَّ ذلك شكل نوعاً من التكامل بين الرجلين، وقد حدا به ذلك إلى مصاحبة **ابن رشد** في

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 377 ـ 378.

(2) المصدر نفسه، ص 380.

مختصره بجمهورية **أفلاطون** عارضاً لخصائصه وأولاها أنه لأول مرة ـ وأيضاً لآخر مرة ـ يتمُّ التعالم في الثقافة العربيّة مع المضمون السياسي لكتاب (الجمهورية) كما هو، بعيدا عن أية بطانة ميتافيزيقية (كتلك التي لفَّها فيها الفارابي) وعن منهج (المقابسات) وسوق الأدب[1]، أما الخاصية الثانية في مختصر **ابن رشد** فهي أنه «...بقي مخلصاً لروح النص وطابعه التحليلي النقدي، وأكثر من ذلك وظّفه في نقد السياسة في زمانه وبلده نقداً مباشراً، لا مُواربة فيه ولا التواء، والخاصية الثالثة هي أنه لأول مرّة في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي والأخلاقي والاجتماعي في الثقافة العربيّة تُواجه السياسة بخطاب صريح... والخاصية الرابعة ـ وهذا ينطبق على **ابن باجة** أيضاً ـ هي أننا هنا إزاء فكر سياسي وأخلاقي مُتحرر تماماً من أردشير والقيم الكسروية، وبعبارة أعم من أخلاق الطاعة...»[2].

بعد أن مررنا سريعاً بالنزعة الطبية والنزعة العلميّة نصل أخيراً إلى النزعة التلفيقية، وهي حسب **الجابري** «مقابسات في السعادة.... والاستبداد» وللكشف عن رُواد هذه النزعة، وعن كينونتها يحطُّ **الجابري** آليات البحث في القرن الرابع الهجري، أما متزعمو هذه النزعة التلفيقية فلم يكونوا ينتظمون في صف الفلاسفة، بل كانوا ذوي ثقافة عامة متنوعة تحلقوا حول **أبي سلمان السجستاني** رئيس المناطقة في بغداد، ويخص **الجابري** منهم بالذكر **أبا الحسن محمد بن أبي ذر يوسف العامري النيسابوري** (ت381هـ) حيث يختار من كتبه عنوانين هما: «السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية»، وكتاب «الأعلام بمناقب الإسلام»، وهما من أشهر كتبه على

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 392.

(2) المصدر نفسه، ص 396.

الإطلاق، وبعد عرض **الجابري** للأقسام الستة لكتاب السعادة والإسعاد... يصل إلى الخلاصة والتعليق قائلاً: «...فليس في الكتاب ما يدل على أي مجهود فكري... فتقسيم الكتاب (اقتباس) من التقسيم السائد في الموروث اليوناني... والكتاب كله عبارات تسبقها عبارات من نوع (قال **أرسطو**، قال **أفلاطون**) ولا يتدخل العامري إلا نادراً...»[1] وحتى لا يبدو حُكم **الجابري** عاماً وفضفاضاً فإنّه يُواصل تتبع مكامن التلفيقية لديه فيما اعتبره مسلكا للمقابسات عند **العامري** فيقول: «وسلك مسلك المقابسات، ففتَّت النص الفلسفي تفتيتاً، فجاء خطابه نموذجاً للخطاب المفكك الذي لا أصل له ولا فصل، وبالتالي يفتقد المزية الأدبية التي تمنحه بعض القوة على التأثير، كما يخلو تماماً من التحليل والتركيب اللذين بهما يكون الدليل ويكون الإقناع...»[2] ولا يكتفي **الجابري** بعرض كتاب السعادة **للعامري** فحسب، بل قدَّم عرضاً سريعاً لكتاب آخر له وهو «الإعلام بمناقب الإسلام».

لينتقل بعد ذلك إلى الشخصية الثانية في النزعة التلفيقية، واسم صاحبها **أبو علي أحمد بن محمد مسكويه** (320 ـ 412، فهو من الجيل التالي **للفارابي**، والمعاصر **للعامري**، وعلى غرار ما فعل مع **العامري** يقوم **الجابري** بعرض تفصيلي لكتاب من كتبه، ثم الوقوف على مسالك المُقابسات لديه، وتحديدها على مستوى المنهج والرؤية والنتائج ليصل بنا إلى النتيجة الجامعة بين **العامري** ومسكويه والتي وصفها بالمفارقة الخطيرة في قوله: «...والمفارقة الخطيرة التي نُريد إبرازها هي أنَّ الجمع الذي قام به كل من **العامري ومسكويه**، بين

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 396.

(2) المصدر نفسه، ص 400.

الموروث اليوناني والموروث الفارسي، يترتب عنه حتماً الجمع بين القيمتين المركزيتين فيها: السعادة والاستبداد، والأدبيات الأخلاقية والسياسية في الإسلام التي تغرف من الموروث اليوناني، بما في ذلك (مدينة **الفارابي**)، كما رأينا، تُلغي السعادة بالمعنى الذي شرحناه أعلاه، إما بتأجيلها إلى الحياة الأخرى، وإما بربطها في هذه الدنيا بنموذج أردشير، الحاكم المستبد الحارس للدين مظهراً، والحارس لحكمه (أي من الشعب) واقعياً»[1].

قبل المرور إلى (الباب الثالث) يُلخص المؤلف ما سلف تحت عنوان: «إجمال ومناقشة»، ويُفهم منه أنَّ ما أزعج **الجابري** من تلك المقابسات التي وصلت إلى التلفيق هو تداخل الموروثات الثقافية وتحولها إلى (سوق للقيم)، وفي مثل هذا الوضع تختلط المعايير ويسود الرّديء، وحتى تتبين الصورة يعود **الجابري** في مناقشته لهذا الإجمال إلى التذكير بالكيفية التي نظرت بها كل من النزعات الثلاث إلى (السعادة). لقد كانت نظرة النزعة الطبية إلى (السعادة) نظرة الطبيب إلى الصحّة، ولم تُميز بين ما هو نفساني وما هو أخلاقي، أما النزعة الفلسفيّة فقد تعاملت مع (السعادة) على أنها سعادة الفيلسوف، لأنه هو الذي يُنشئ المدينة الفاضلة ويضع قوانينها ويرتب طبقاتها... ويصل **الجابري** بعد تفكيك هذه المواقف مرّة أخرى إلى الاستخلاص مجدداً بقوله: «نحن إذن أمام موقفين مُتمايزين: موقف طب الأخلاق، وموقف فلسفة الأخلاق كل منهما يُمثل رؤية ويقدم بناء متراصاً، فأية قيمة ستكون للنزعة التلفيقية التي تأخذ من هنا وهناك لتجمع ثوباً من سبعين رقعة»[2].

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 420.

(2) المصدر نفسه، ص 424.

يُخصّص **الجابري** الباب الثالث من الكتاب للموروث الصوفي، على اعتبار أنه يقدم لنا «أخلاقاً للفناء... وفناء الأخلاق!» ذلك ما نقرأه من العنوان فحسب، أما البناء الموصل لهذه النتيجة فيبتدئ بالفصل السادس عشر الذي تطرق لأصول التصوف وفصوله، ومراجعه في ذلك هم من أسماهم (المُتصوفة المتكلمين) الذين ألَّفوا في التصوف، ولا يُمانع **الجابري** من التصريح ببعض المواقف المُسبقة في بدء الكلام ومنها قوله: «...نطمح إلى تدشين القول في نقد هذا الفكر بوصفه يحمل ويروج لنوع من القيم السّلبية، ما زال الكثير منها يؤثر في السلوك ويوجه الرؤى في حياتنا المعاصرة»[1]. ومن شأن هذه المواقف الاستباقية التي تسبق التحليل توجيه القارئ نحو وجهة خاصة في قراءة النص النقدي، بعدها يطرح **الجابري** المفاهيم الصوفية مبتدئاً بـ(الفناء) معتبراً إياها أبعد ما تكون عن (أخلاق الحياة) كما قرَّرها القرآن والسُّنة، بل إنه يعتبر أنْ لا أصل للفناء حتى عند عرب ما قبل الإسلام، والنتيجة المقررة هي أن (أخلاق الفناء) لابد أن تكون من الأمور الوافدة، إما مع الموروث الفارسي وإما مع الموروث اليوناني»[2]. عملت على تأصيل سُنِّي للتصوف، وهذا ما اعتبره أبعد ما يكون عن الحقيقة التاريخية فيما يخص أصول التصوف النظري منه والعملي.

ولبسط الجانب العملي منه أكثر، يتحدّث **الجابري** عن سلوك الأشخاص المتزعمين لهذه (الحركة السلبية من الحياة) ويضرب مثلاً على ذلك: «إننا سنجد أبرزهم حبيب العجمي الفارسي الذي تسمَّى بالقُطب الغوث قبل شيوع هذا المفهوم في الفكر الصوفي العربيّ...

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 428.

(2) المصدر نفسه، ص 429.

إنه نموذج الشخصية التي تترك الترف والمال والإمارة والجاه وتصطنع الزهد والتصوف طِلباً لمنزلة أكبر وجاه أوسع...»[1].

ولا يكتفي **الجابري** بهذا النموذج العملي، بل يُضيف نماذج أخرى ويُركز على إبراز أجنبيتها، ومنها (البددة) في الهند والبراهمة الهنود، نقلا عن **الشهرستاني** وهو ما اعتبره جرياً وراء الزعامة، الأمر الذي كان يُحرك أمراء الزهد ذلك أنهم... يطلبون زعامة الآخرة في الدنيا بعد أن لم يتمكنوا من تحقيق زعامات دنيوية على قدر طموحاتهم، والحق أنَّ هذا النوع من (الزهد) منظور إليه من زاوية الغاية التي يجري إليها بحُكم (طبائع العمران) باصطلاح **ابن خلدون**، كما من أجل بلوغ مرتبة ملوك الآخرة (هنا في الدنيا)[2]. وحتى لا يظهر المؤلف هنا بمظهر من يرد هذه الظاهرة الصوفية إلى الخارج في كل دوافعها، فإنّه لا تفوته الإشارة أيضاً إلى العوامل الداخلية المساهمة في نُشوء هذا التيار، وهي التي أرجعها إلى ما أسماه (أزمة القيم) التي عرفها المجتمع الإسلاميّ والناتجة عما أسماه بـ(الحرب الأهلية الطويلة) منذ الثورة على **عثمان**، وأعمال أخرى كضرب الكعبة، وهو ما أحدث في الضمير الإسلاميّ أزمة عميقة عبرت عن نفسها في مواقف (الحياد) واعتزال الفتنة، والهروب إلى الأماكن المقدسة بمكة والمدينة والانقطاع إلى الزهد والعبادة..[3]..

وتماشياً مع منهجه التفصيلي فإنَّ **الجابري** يُشير إلى التلوينات المذهبية التي اكتساها التصوف ذاهباً إلى (اندماج الزّهد في التشيع

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 433.

(2) المصدر نفسه، ص 435.

(3) المصدر نفسه، ص 437.

والتشيع في الزهد). ثم في إحالته على مُؤرخي التصوف يذكر تأسيس **الحسن البصري** (21هـ ـ 110هـ) لتيار آخر في الزهد يعتمد ما أسماه **الجابري** الموروث الإسلاميّ (الخالص)، وهو ما تبلور في اصطلاح (التصوف السُّني)، لكن هذه التلوينات لا تمنعه من تعميم خلاصته على التصوف بحيث لا تشفع له مذاهبه، ما دامت النهاية واحدة في ما يعبر عنه **الجابري** بقوله: «... أما ما ينتهي إليه السالك في التصوف فهو ما ينتهي إليه من يضعونه خارجه، أعني بذلك درجة الفناء التي يُسميها بعضهم توحيداً ويسميها آخرون وحدة»[1].

في الفصل الموالي يعود المؤلف إلى تأكيد وترسيخ ما أثاره في الفصل السابق مركزاً هذه المرة على علاقة الشيخ **بالمريد**، مُوضحاً في البدء حلول لفظ (الأدب) محل اصطلاح علم الباطن، لكن دلالات هذا الأدب تختلف عن أدب اللسان، وأدب النفس، وأخلاق الطاعة، وأخلاق السعادة، وقد قسَّم **السراج الطوسي** الأدب عموماً إلى ثلاثة أنواع: «أدب أهل الدنيا، وأدب أهل الدين، وأدب أهل الخصوصية (المتصوفة)...»[2]. أما عن علاقة **المريد** **بالشيخ** في هذا الحقل فإنها لا تخرج عن دائرة (الفناء) هذا العنوان الأبرز الذي جعله **الجابري** عُصارة التصوف ومقصده، بمعنى فناء المريد في **الشيخ**، مستدلاً على ذلك بما أورده **شهاب الدين السهروردي** (ت 632هـ) و**الشيخ الأكبر** في كتبهما. ونتيجة كل ذلك لا تخرج عن النتائج المُحددة سلفاً، أي هيمنة القيم الكسروية على علاقة **الشيخ** **بالمريد** في جميع المذاهب، مشيراً إلى اكتساح العرفان للدائرة البيانية باسم التصوف مُطلقاً، أو التصوف السُّني. بل إنَّ الأمر لا

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 439.

(2) المصدر نفسه، ص 444.

يتوقف على اكتساح فحسب إنه يتجاوز ذلك باصطلاح **الجابري** إلى غزو يقول عنه: «... هذا الغزو العرفاني لدائرة البيان الذي حصل في وقت كان فيه هذا الأخير قد استكمل تشييد صرحه المعرفي سواء على صعيد المنهج أو على صعيد الرؤية، كان لا بدّ من أن ينعكس أثره على الطرف الغازي نفسه...»[1].

في الفصل الذي يليه يُعمق **الجابري** النقاش حول فناء الأخلاق، ذلك بأنَّ فناء (المُريد) في الشيخ ليس مطلوباً لذاته، بل مطلوب لبلوغ درجة الصالحين، ولن يتحقق ذلك حسب رسالة **القشيري** - التي ينقل منها **الجابري** - حتى يجوز ستَّ عقبات يذكرها تباعاً، وقد كان أول من قدَّم عن المقامات التي تخول الصعود وتجاوز العقبات، عرضاً منهجياً منظماً حتى غدا مرجعية في الموضوع هو **أبو طالب المكي** (ت 386هـ). وعليه فإنَّ **الجابري** يعمل على عرض كتاب **المكي** هذا المعنون بـ«قُوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد». معتبراً في نهاية عرضه له بأننا: «هنا إزاء برنامج شامل لجميع ماله علاقة بـ(العلم والعمل في حياة المريد)[2].

ولدرء شبهة الحلول عن (الفناء) تجنَّد كل من **الكلاباذي** (ت 380هـ) و**القشيري** و**الهجويري** لتوضيح الأمر، مع الإشارة إلى أن أبا **نصر السراج الطوسي** (ت 378هـ) كان أول من حلَّل مفهوم الفناء عند المتصوفة. ولا تتوقف مُساءلة **الجابري** لمفهوم (الفناء) عند عُمداء التصوّف فحسب بل تمتد إلى مفهوم (المحبة) عندهم، مُركزاً على **الجنيد** و**الشيخ الأكبر** فيما يرتبط بموقفهما من سقوط التكاليف

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 455.
(2) المصدر نفسه، ص 466.

الشرعية عن المحب الولهان، معتبراً ذلك نتيجة لتبني الفلسفة الدينية الهِرمسية، وجعلها أساس فهمهم الباطني للنصوص الدينية الإسلاميّة.

وفي خلاصة المناقشة التي ختم بها الباب الثالث، كتب **الجابري** جملة واضحة المعنى تقول: «كل شيء في أخلاق الفناء ينتهي إلى عكسه». وهو ما اعتبره (ظاهرة غريبة وفريدة)، ذلك بأنَّ جميع المقدمات أو المنطلقات في الكلام الصوفي تنتهي إلى عكسها، وحقاً إنَّ أخلاق الفناء تنتهي إلى فناء الأخلاق. لكن **الجابري** يستثني شيئين لا ينقلبان وهما ركائز التصوف «القول بجبرية صارمة وترك التدبير، أي ما يُسمونه بالتوكل... وهما في الحقيقة مترابطان متداخلان: فبدون جبرية لا يستقر التوكل ولا يستقيم ومن هنا كانت أخلاق الفناء هي أخلاق اللاعمل...»[1] ويذهب المؤلف إلى أن تلك النتائج التي وصل إليها انتشار التصوف في العالم الإسلاميّ، توافق تلك المنطلقات، ومن تلك النتائج صرف أصحابه عن التفكير في المستقبل والعمل من أجله، وعليه فقد اعتبروا الغزو الصليبي عقاب من الله لمسلمين ضيعوا طريق الله، وهو ما يقود ليس إلى فناء الأخلاق فحسب بل إلى فناء الأمم.

بعد أن أطال **الجابري** في الفصول السالفة في عرض الدخيل من الموروث الفكري الأخلاقي، يصل في بابه الرابع إلى ما أسماه: (الموروث العربيّ الخالص)، ومن داخل هذا الموروث يقدم أخلاق المروءة، مبتدئا بذكر المراجع والمرجعيات، وبما أنَّه لا بُد للمؤلف أن يوضح ما يُريده من عنوان: «الموروث العربيّ الخالص» فهو يقول: «فما ندعوه بهذا الإسم هو أساساً الموروث المنسوب إلى ما قبل الإسلام (الجاهلية) والذي عرف امتداداً واتساعاً، وحضوراً

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 487 ـ 488.

قوياً، خلال العصر الأموي...»[1]، هذا عن الإطار الزمني، أما القيمة المركزية لهذا (الموروث الخالص)، فهي عند المؤلف (المروءة). ويبقى سؤال المصادر التي يجب اعتمادها في الموضوع مُعلقاً، ومما زادها غموضاً هو التداخل في .زمن الكتابة وفي مواضيعها، ومع ذلك يحسم **الجابري** الإجابة عن هذا السؤال بقوله: «والواقع أنَّ مصادرنا عن الأخلاق والقيم في الموروث العربيّ (الخالص) هي أولا وأخيراً كتب الأدب، وهي ثلاثة أصناف: صنف يُركز على أدب النفس... وصنف يجمع بين (أدب النفس) و(أدب اللسان)، والثالث يقتصر أو يكاد على (أدب اللسان)...»[2]. يقوم الصنف الأول على المنثور ويعتبر كتاب «عُيون الأخبار» **لابن قتيبة** نموذجاً له، أما الثاني فيقوم على الشعر، والثالث يعتمد الشعر والنثر، ومرجعه في ذلك كتاب «الكامل» للمبرد. وبعد مناقشة **الجابري** للإشكالات التي تعترض القراءة، وعلى رأسها صحة الأخبار ورواياتها ونسبة الأقوال التي ستكون قاعدة للاستنباط ينتقل إلى عرض أهم الخصائص المميزة لنظام القيم في المورث العربيّ (الخالص)، معتمداً بعض الأقوال المنسوبة إلى أكثم بن صيفي الذي اعتبره مختصاً في (الحكمة القولية)، ثم يُعرِّج على **الأحنف بن قيس بن معاوية بن حصن السعدي** الذي يعتبره بأنّه كان مختصاً في (الحكمة الفعلية).

ثم ينتقل المؤلف بعد تفصيل القول في الموضوع إلى قدماء المؤلفين الذين اهتموا بـ(المُروءة) ومنهم **ابن حيان السبتي** (ت 354هـ)، إذ خصَّص لها فصلاً بعنوان: «ذكر الحثِّ على إقامة

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 492.

(2) المصدر نفسه، ص 495.

المُروءة في كتابه «روضة العقلاء ونزهة الفضلاء»، ولا يفوت **الجابري** عرض هذه المسألة وتفكيك القول فيها مروراً بالعصور التاريخية، وصولاً إلى العصر الحديث، معتبراً أنَّ دعاة النهضة أنفسهم أشادوا بالمروءة بوصفها من الخصال التي تقتضيها النهضة، ومن هؤلاء يذكر **الطهطاوي** و**محمد الخضر حسين** الذي شغل مشيخة الأزهر وكتب نصاً بعنوان «المُروءة ومظاهرها الصادقة».

وخلاصة القول حول هذه العروض المقدمة يختصرها المؤلف قائلاً: «...وبعد، هل نحتاج إلى القول إنَّ: (المروءة) قد بقيت تمثل في الفكر العربيّ، منذ العصر الأموي إلى اليوم، القيمة العليا التي لا تتحقق المدينة الفاضلة العربيّة بدونها؟ ليكن ذلك ولكن يبقى مع ذلك سؤال أساسي: وما هي حقيقة المروءة؟»[1] ذلك ما سيتكفل بالإجابة عنه في الفصل العشرين عبر مرحلتين: أولهما مثبتة في العنوان ومختصرة في قوله: «المروءة مُعاناة!» مع مراعاة الخطاب الصامت في هذا الجواب والذي تُلفت إليه مسألتان: أولهما مساحة الفراغ بين عبارة المُروءة والمعاناة وهو ما يتطلب إملاءه، وثانيهما علامة التعجب التي تقتضي تفسير بواعث ذلك التعجب ودواعيه، هذا عن المرحلة الأولى في الترجمة، أما المرحلة الثانية فهي ما ينطق به متن هذا الفصل؟ وطريقة بناء هذا المتن.

يذهب المؤلف في البدء إلى أنها تقوم على (المُقاربة والمقارنة)، ومرجعية **الجابري** في ذلك تنبني على مفهوم (المروءة) في الذهن العربيّ الذي «يجمع الخصال المحمودة كلها، ويمنع من جميع الصفات المذمومة...»[2]، إذ لا بدّ للكاتب أن يستخرج هذه

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 510.

(2) المصدر نفسه، ص 511.

الخصال المحمودة ويشرحها حيث اعتبر الكرم على رأس القائمة، ولذلك يتتبع المؤلف دلالاته، والقيم الحاملة لمعناه في الموروث العربيّ.

وبعد عرض هذه القيم (الفُتوة والقوة) يصف معانيها لدى الشعراء الجاهلين والأمويين والعباسيين، ويعرض لمعانيها عند المتصوفة أيضاً، أما نتيجة هذا العرض على لسان المؤلف في المروءة فهي: «لا تُدخل الدين كعنصر من عناصرها المُقومة، من ذلك ما ذكره **العتبي** عن أبيه قال: لا تتم مروءة الرجل إلا بخمس، أن يكون عالماً، صادقاً، عاقلاً، ذا بيان، مستغنياً عن الناس، وهذه الخصال تقع خارج الدين كما تقع داخله»[1]. وبعدها يعود لطرق المروءة عند **الماوردي** انطلاقاً من تحديداته (لأدب النفس) مشيراً إلى جوانب السلوك الاجتماعي للمروءة من داخل المنظومة الأخلاقية، الراغبة في نيل السيادة المعنوية المُعبر عنها بالسُّؤدد، يقول **الجابري**: «وهذا ما جعل المؤلفين في (الأدب) يضعون المروءة تحت باب السّؤدد، **كابن قتيبة وابن عبد ربه**»[2].

والخلاصة المجملة لهذا الباب الرابع يبدو أنها مُعدة سلفاً، ولم يكن المؤلف ينتظر إلا المصادقة عليها للتداول والطرح، وفيها يقول:... اللغة والنَّسب عماد الهوية القومية والمروءة جزء من الهوية العربيّة، وبعد فيبدو واضحاً أننا كنا على صواب عندما اخترنا المروءة كقيمة مركزية في الموروث العربيّ الخالص ويبدو أننا لن نبتعد عن الصواب إذا أضفنا كلمة (الخالد)[3].

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 522.

(2) المصدر نفسه، ص 530.

(3) المصدر نفسه، ص 532.

بعد أن أنهى **الجابري** الحديث التفصيلي عن (الموروث العربيّ الخالص) ينتقل في الباب الخامس والأخير من الكتاب إلى البحث عن أخلاق إسلاميّة في الموروث الإسلاميّ، حيث يبتدأ بعنوان: «أزمة قيم... وأخلاق الدين»، ويظهر من مقدمة الفصل أنه سيركز على التأليف ـ بمعنى ممارسة العلم ـ في الأخلاق من منظور إسلاميّ خالص، منطلقاً مع الحارث بن أسد المحاسبي، حيث برَّأه من تصوف الشطحات. كما أشار إلى أنَّ الجديد في الأمر مع المحاسبي ينحصر في ثلاثة أمور: «الأول جعله ما ذكر من أخلاق محمودة في صف الحلال والمذمومة في الحرام... والأمر الثاني أنَّ العلم بالفضائل والرذائل فَرْضُ عَيْن وليس فرض كفاية،.... والأمر الثالث هو تأكيده على أنَّ العبادة الظاهرة وحدها لا تكفي... إذ لا بد من العبادة الباطنة.... والانتباه للعيوب الباطنة...»[1] وبعد تحليل أقوال المحاسبي يصل **الجابري** إلى أن المحاسبي لا ينظر لمسألة حقوق الله من زاوية الفقهاء، وإنما من زاوية العبادة الباطنة والتي يعتبرها فَرْضُ عَيْن، وقد دفع ذلك المؤلف إلى التصدي لتصنيف المحاسبي ووضعه ضمن التصوف، أو تمييزه بوصف السُّني، معتبراً أعماله ونظراته الثاقبة أكبر من ذلك بكثير وهو ما عبر عنه بالقول: «...أعتقد أن ما يُمكن أن نسميه بمشروع (الفكر الأخلاقي الإسلاميّ) قد حبل به عمل المحاسبي الهادف إلى تأسيس أخلاق الدين، ولكن ميلاد ذلك المشروع سيحتاج إلى مخاض عسير... سنرصد أهم لحظاته في الفصول التالية[2]:

يفتتح **الجابري** الفصل التالي بالعودة مُجدداً للماوردي في كتابه:

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 549.

(2) المصدر نفسه، ص 560.

«أدب الدنيا والدين» ليقوم بعرض مُحتواه ومبرزاً مراجعه في تحديد الأخلاق في الإسلام، تلك التي جعلها في (ثنائية العقل والشرع)، وهو بذلك يقوم بالتوفيق بين الفقه والتصوف وأدب اللسان العربيّ ليجعل من ذلك أدباً واحداً هو أدب الدنيا والدين[1]. ومن **الماوردي** إلى **الراغب الأصفهاني** من خلال كتابه في الأخلاق والموسوم بـ(الذريعة إلى مكارم الشريعة....) وهو يعكس بحق وعيه بضرورة الكتابة في الأخلاق الإسلاميّة بعيداً عن الموروثين الفارسي واليوناني، لكنه كان يفتقر للمنهج الذي اعتبره **الغزالي** (معيار العلم) وتحدّث عنه مطولاً في كتابيه «ميزان العمل»، و«إحياء العلوم» بخاصة. وقد اعتبره **الجابري**: «في كليته استئناف لمحاولة إنشاء أخلاق إسلاميّة، ولكن ليس في أُفق **الراغب الأصفهاني** ولا **الماوردي**، بل في أُفق الحارث المحاسبي»[2].

بعد عرضه لكتاب «ميزان العمل» وإبرازه للبصمات الأفلاطونية والأرسطية، وخلفياته، المذهبية والكلامية يصل المؤلف إلى عرض نتيجته النهائية في تقويم كتاب «الإحياء» معتبراً إياه... «كتاب في تقرير الفكر الوحيد» في جميع الميادين التي هي أصلاً مجال طبيعي لاختلاف الآراء، إنه إعلان عن موت الاختلاف وسد باب الاجتهاد، ليس في الفقه فحسب بل في كل علم ومعرفة، ومن هذه الناحية يجب النظر إليه كعنصر من أشد العناصر تخديراً في نظام القيم في الثقافة العربيّة، ومن هذه الزاوية فهو أبعد ما يكون من الأخلاق الإسلاميّة الحقيقية، بل إنَّ مشروعه فيها انحراف على طول الخط[3].

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 570

(2) المصدر نفسه، ص 584.

(3) المصدر نفسه، ص 592.

في الفصل الأخير من الكتاب، وهو الفصل الثالث والعشرون ينطلق **الجابري** من نتيجة معيارية مفادها: «في الإسلام: المصلحة أساس الأخلاق والسياسة». ليعمل لاحقاً على تفكيكها وتشريحها، وحتى يعطي لما سيبشر به قيمته ووزنه فإنَّه يسبق هذا التبشير بإبداء الأسف على خُلو التأليف العربيّ الإسلاميّ من أخلاق المروءة والعمل الصالح، واكتساحها بتآليف روَّجت للموروثين الفارسي واليوناني، ويُعطي بعد ذلك صفة (الاكتشاف) لتبشيره بمن كتب وسدَّ الفراغ في المجال بقوله: «المهم أني اكتشفت أنَّ عالماً واحداً على الأقل كان قد سدَّ الفراغ الذي اشتكيتُ منه، وهو **العِزُّ بن عبد السلام** الذي ألف كُتباً عديدة...»[1] مشيراً إلى خطأ ارتكبه المُصنّفون حينما صنفوا أحدها في (الفقه وأصوله) والثاني في الزهد والرقائق اعتماداً على عنوانيهما فحسب، بينما كان موضوعهما الرئيس حسب تصريح العِزِّ نفسه في كتابيه هو: «أخلاق القرآن»، والغاية من الأخلاق عنده هو العمل الصالح أو ما يُعبّر عنه في الفقه بـ(جلب المصالح ودرء المفاسد).

ويذهب **الجابري** إلى أنَّ وضع كتابي **العِز بن عبد السلام** في سياقهما التاريخي يجعلهما بمثابة بديل يقدمه الإسلام السلفي المتفتح والمخالف للمحاولات السابقة، وهو ما يؤكده صاحب «نقد العقل العربيّ» ويستدل عليه بأمور أربعة هي: «... تجاهله التام لهذه الموروثات، وتصريحه في أول كتابه بأنَّ موضوع البحث فيه هو (أخلاق القرآن)، وثالثها بناؤه الأخلاق العملية على (جلب المصالح ودرء المفاسد) والأخلاق النظرية على محور (علم الكلام): الذات والصفات والأفعال، أما الرابعة فهي انطلاقه في تفكيره من

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 595.

(المصلحة...)[1]. ثم يُتبع هذه الاستدلالات بعرض الكيفية التي شيَّد بها **العِزُّ بن عبد السلام** هذا الصرح الأخلاقي في كتابيه، وصولاً إلى نتيجة ذهب فيها **الجابري** إلى أن **ابن تيمية** قد مثل نوعاً من التكملة لمشروع الأخير، مُتقيداً بنص القرآن واستناداً على مبدأ المصلحة، وعنوان الرسالة المعبَّر عنها هو: «السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، وواضح أنَّ المبدأ الذي يحكمها هو نفسه المبدأ الذي ترجع إليه الأحكام والأخلاق في الإسلام، مبدأ المصلحة[2].

نصل أخيراً إلى خلاصة الباب الأخير من الكتاب حيث يضع له المؤلف عنواناً فرعياً معبّراً عنه بـ(طرح مُغاير وموضوع آخر!) وأول ما يُلفت النظر في هذا العنوان على عادته في بعض العناوين السالفة، هو ترك الفراغ بين الجملتين، ولهذا الفراغ معناه الإيحائي، ثم علامة التعجب التي تنزع الوثوقية والقطع عن الآراء المُعبر عنها، في ما تحمله هذه العلامة(!) من معاني متعددة تتحدد حسب جغرافيتها وسياقها، وأهم ما يُلفت إليه المؤلف هو ما استجد في عمله إذ يقول: «جمعنا في هذا الباب بين أربعة من المفكرين الكبار لم يكن يجمع بينهم شيء لحد الآن في الدراسات التراثية، بل كان يُنظر إلى كل منهم كشخصية علميّة مُستقلة بهمومها الفكرية»[3]. وهي إشارة مهمة في نظرنا حتى لا يظن القارئ أنَّ عمل **الجابري** مُجرد عرض لأعمال رواد من الموروث العربيّ الإسلاميّ، إنَّما يقوم العمل على كشف عناصر التكامل والترابط والاستدراك والقطيعة أيضاً بين

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 598.

(2) المصدر نفسه، ص 616.

(3) المصدر نفسه، ص 619.

تلك المشاريع المذكورة والمؤسسة للفكر الأخلاقي العربيّ الإسلاميّ بمختلف مدارسه التي عرضها المؤلف، بناء على مصادر ومراجع أصحابها.

ويبقى السؤال عن مآل ونتيجة هذا الكشف الذي شكَّل هؤلاء الرواد من التراث موضوعه وأرضيته، وتأتي الإجابة من **الجابري**: «يعني أولا أنَّ الخيط الرابط بينهم كأصحاب هموم فكرية كان مفقوداً... وفي جميع هذه التموجات غاب الكلام عن أبرز قيمة أخلاقية في الخطاب القرآني: (العمل الصالح)، وهنا تكمن أهمية **العِزِّ بن عبد السلام**... وفي هذا الأفق كان من الطبيعي أن تدخل «السياسة الشرعية التي قوامها صالح الراعي والرَّعية في نفس المجال، مجال الأخلاق: أخلاق المصلحة، واضح أنَّ الأمر يتعلق بأُفق جديد: أفق يطرح العلاقة بين (الأحكام) والأخلاق طرحاً مغايراً للطرح المعتاد...»[1].

هذا عن مُلخص الباب الأخير من «العقل الأخلاقي العربيّ» أما خلاصة الكتاب الأخير من مشروع «نقد العقل العربيّ» **للجابري** فهي خلاصة مقرونة بآفاق، ما يجعل باب المشروع مفتوحاً لا موصداً، ولو أنَّ هذه الخلاصة حملت عنواناً فرعياً يُوحي باستمرار الأزمة في جملة تقول: «لم يدفنوا بعد أباهم **أردشير**». وهو عنوان يحمل دلالات فكرية بغلاف بلاغي، وفي متنها يذكِّر المؤلف قارئه بثمار الأبواب وفصولها من مقدمات وعروض ومناهج ونقود ومصادر وتاريخ ورُواد وردود وتصحيحات وتنبيهات واستدراكات... وهي كلها قد قمنا بعرضها ولا داعي لتكرار عرضها، وهي في مجملها إدانة (للفلسفة المشرقية) ولكل (فكر دخيل) والإشادة الدائمة بما أسماه

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 620.

المؤلف بـ(الفكر الأخلاقي العربيّ الخالص) ورأسماله (المُروءة) منذ العصر الجاهلي إلى الآن، ثم يتلوه (الفكر الأخلاقي الإسلاميّ الخالص) ورأسماله العمل الصالح.

وقد شغلت أخلاق الطاعة حقاً بال **الجابري** تلك الأخلاق التي غزت الساحة الثقافية العربيّة، مما أدَّى إلى تهشيم القيم وهيمنة الكِسروية، بل إنَّ ما أقلق المؤلف أنّها تلبّست لبوساً دينياً، وعليه فإنَّ احتفالية **الجابري** وإشادته كانت شديدة بالنماذج التي اعتبرها قد حررت هذا العقل الأخلاقي العربيّ الإسلاميّ من (هجانة) تلك الموروثات، مركزاً في تلك الاحتفالية على **العِز بن عبد السلام** وابن **الهيثم وابن رشد**، هؤلاء الذين ساهموا في تشييد وتأسيس (أخلاق إسلاميّة أصيلة)، لكن هذا التأسيس لم يستطع الصمود أمام أخلاق الطاعة حسب المُؤلف الذي يذهب إلى «أنَّ الضمير الديني في الإسلام الذي هو أصلاً مُتحرر من وِزر الخطيئة الأصلية (خطيئة آدم) قد حمل نفسه وِزراً آخر هو وِزر (الفتنة الكبرى) إنَّ الرغبة في اتقاء الفتنة قد برّرت على الدوام قبول العيش بإشكاله تحت الحُكم الذي أصله فتنة، فكانت النتيجة قيام الحُكم في الإسلام وعلى الدوام إلى الآن، على وحدانية التسلُّط، فكانت مدينتنا إلى اليوم، مدينة الجبّارين»[1]. وهذه هي نتيجة ترك أردشير حُراً يتجوّل في العالم العربيّ الإسلاميّ، ولم يتمَّ دفنه بَعْد، حسب تعبير **الجابري**.

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 630.

2

المنهج النقدي في مشروع «نقد العقل العربيّ».

كثر الحديث عن موت الإيديولوجيا، فهل ماتت الإيديولوجيا حقاً؟ أم أنَّ الأحداث السياسية المتسارعة والمتلاحقة قد أعطت انطباعاً خاطئاً عن موت الإيديولوجيا؟ أم أنَّ التنمية الاقتصادية والعلميّة للمجتمعات الغربية قد تجاوزت بعض المفاهيم التقليدية للإيديولوجيا؟

هذه التساؤلات أجاب عنها (الاتجاه العلمي) إجابة علميّة، وذلك بتحالفه مع رأس المال محاولا بناء نظرية بعيدة كل البُعد عن مفاهيم (الالتزام) و(الحتمية التاريخية) و(التغيير الجذري) وعن كل المفاهيم التي تكتسي صبغة مُطلقة ولا تستند على معايير (العِلم) و(الحداثة). وهذا ما يُؤكد مأزق الإيدولوجيا أمام خصمها الحداثة.

هذه المُتغيرات لم يكن المثقف العربيّ الإسلاميّ بعيداً عنها، خاصة وأنَّ الحقول المعرفية الغربية وآلياتها المنهجيّة المتحولة باستمرار تشكّل مصدراً رئيسياً للمفكر العربيّ في ظل الفقر المعرفي والمنهجي الذي نعيشه، وذلك باستعارته الخطابات الإيديولوجية

الجاهزة لإنزالها منزل النظرية والتطبيق في قراءة التراث ومحاولة استنباط الآليات والقوانين التي تحكم مسيرته ومنعطفاته، حتى يُصبح فاعلاً في واقعنا. غير أنَّ تطبيق المناهج الأيديولوجية على التراث كانت له نتائج مشوهة نظراً لكثرة البتّ والتشطير، والاستثناء والإسقاط وَلَيِّ أعناق النصوص، حتى كاد هذا التراث أن يفقد كُليته وجوهره، وقد شكلت هذه النتائج السَّلبية حافزاً قوياً لدى المفكرين لإنتاج قراءة مستقلة عن هذه الأيديولوجيات التي تبثُّ وعياً زائفاً عن التراث فتدعم ما يُؤيد وجهة نظرها، وتُدين ما يعارضها، فقد شكلت إذن القراءة العلميّة بديلاً للخروج بهذه القراءات المُشوِّهة للتراث من المأزق، إذن نحن أمام نقلة نوعية من الإيديولوجيا إلى العلم، الذي يتجاوز الذاتيات والنتائج الجاهزة من أجل دراسة موضوعية للتراث تكون بمقاييس علميّة صارمة. وهنا يمكن اعتبار المفكر المغربي **محمد عابد الجابري** من الروّاد والدّاعين لهذا الاتجاه وقد ترجم رؤيته هذه في مشروعه: «نقد العقل العربيّ» حيث حاول تناول التراث على أساس (إبستمولوجي) لا (إيديولوجي). «ومن المعلوم أنَّ المنهج الإبستمولوجي لا يقوم على النظر فيما يُنتجه الفكر من آراء وتصورات ونظريات ومذاهب، بل يقوم على البحث في أصول التفكير ومعاييره وقواعده، ويهتم بتحليل الآليات والطرائق والأجهزة التي يستخدمها العقل في إنتاجه المعارف التي يُنتجها في شتَّى الميادين العلميّة، وباختصار إنَّه منهج يُركز على أُسس التفكير وأدواته لا على مضامينه ومنتوجاته»[1].

جاءت الإبستمولوجيا إذن لتُخلص المعرفة من أوهام الإيديولوجيا

---

(1) علي حرب، **نقد النص**، المركز الثقافي العربي، طبعة أولى سنة 1993م، بيروت، ص 94.

والأفكار المُسبقة، محاولة بذلك التأسيس لمرحلة جديدة. وقد استفاد **الجابري في** مشروعه من هذه المنهجيّة فأولاها اهتماماً كبيراً للخلاص من التَّشطير والتَّجزيء، بعد أن جرَّب الإيديولوجيا في التعامل مع التراث في الشطر الأول من كتاباته التي تُعد مرحلة أولية، مهَّدت لاكتشاف الإبستمولوجيا في مشروعه «نقد العقل العربيّ». ولم يكن مشروع **الجابري** الوحيد في الساحة النقدية الذي اعتمد هذا المنهج، بل وجدنا على غرار «نقد العقل العربيّ» «نقد العقل الإسلاميّ» **لمحمد أركون** على الرغم من الاختلاف الواضح بينهما. فـ**الجابري** يُريد (تخليص) الفكر الإسلاميّ من لاعقلانيته، في الوقت الذي يُسلط فيه أركون نقده على الخطاب الإسلاميّ وعلى نصوصه وكل ما انتظم والتفَّ من دراسات ومراجعات لهذه النصوص.

ونقرأ في هذا السياق تقديم **الجابري** منهجيته في قراءة التراث بقوله: «... يُمكن التعامل مع التراث بأشكال مختلفة: هناك تعامل تراثي مع التراث أي الفهم التراثي للتراث وهو بمثابة إعادة إنتاج لهذا التراث وقد يكون أقلَّ جودة من الأصل، وهناك تعامل إيديولوجي، فقد يأتي شخص وينتقي من التراث أموراً معينة يدافع عنها، أو يتخذها لحل المشاكل كلها. وهذان اللَّونان من التعامل يقعان خارج اهتمامي، فأنا أحاول أن أتعامل مع التُّراث الفكري العربيّ الإسلاميّ بمختلف مذاهبه ومنازعه وتخصصاته، أتعامل معه كتُراث من الكل، آخذ جميع الفرق وجميع الآراء والمذاهب وأُحاول التعامل معه بشكل نقدي، وهذا النوع من التعامل يتوخَّى بقدر الإمكان الموضوعية والحياد، إذا أمكن أن أُحققه»[1].

(1) الجابري، **في حوار مع: مجلة العالم اللندنية**، أجرى الحوار وحيد تاجا، العدد 417 بتاريخ 8 فبراير 1993م، ص 50.

هذه الملاحظات المنهجيّة الجابرية التي قرأ بها التراث وحلّله وعلّله نجدها حاضرة في مقدمات أعماله ومتونها أيضاً، من ذلك ما نقرأه في تقديمه «تكوين العقل العربيّ»، إذ يقول: «....من هنا تلك العلاقة بين الصراع الإيديولوجي والصِّدام الابستمولوجي في الثقافة العربيّة، وهي علاقة ما كان يمكن لنا قط إهمالها أو التقليل من أهميتها ومفعولها، وإلا فقد التحليل بُعده التكويني أعني ما يمنح موضوعه تاريخيته...»[1]. ولا يترك **الجابري** أي فرصة تمر إلا ويثبت من خلالها الطبيعة النقدية للمشروع حتى ينفي عنه صفة العرض، لكنه يُؤكد أنَّ هذا النقد ليس مطلوباً لذاته، «بل من أجل التحرر مما هو ميِّت أو مُتخشِّب في كياننا العقلي، وإرثنا الثقافي...»[2] وهو ما يتطلب من الناحية المنهجيّة نظرة كلية منافية للتجزيء والتبعيض، ولذلك سيطرت مصطلحات تستجيب لهذه المهمة من قبيل: (البحث في الأصول والفصول)، و(التفكيك) و(ردِّ الجزء إلى أصله)، يقول في هذا الشأن: «نحن لا نصدر عن مثل هذا المنهج التجزيئي الفيلولوجي الاستشراقي، ليس فقط لأنه مُعرَّض للنقد علمياً، بل أيضاً لأنه لا يستجيب لاهتماماتنا نحن العرب المعاصرين ولا لنوع الوعي الذي نُريد أن يكون لنا عن تراثنا»[3]. ويُبين هذا القول بأنَّ **الجابري** كان يحكمه هاجس تبيئة المنهج وإخضاعه لشروط تستجيب لخصوصيات الذات، مع أخذ تلك الآليات المنهجيّة من الآخر. يقول في هذا الصدد: «...مشروعي ببساطة يتلخّص في تجديد العقل العربيّ من داخل تُراثه بأدوات عقلانيّة مأخوذة من الثقافة الإنسانية، لكنها مبيأة أي تمّ غرسها واستزراعها في بيئتنا، محور هذا التجديد

---

(1) **تكوين العقل العربي**، ص 7.

(2) المصدر نفسه، ص 8.

(3) المصدر نفسه، ص 187.

من الداخل تجديد الفكر التراثي عند الحداثيين لكي يتحدَّث، وتجديد الفكر الحداثي عند الحداثيين بالتراث، أي فهمه وهضمه، ينبغي تجنب الفهم التراثي للتراث...»[1].

لقد عانق **الجابري** إطار التحليل الإبستمولوجي مُعانقة لصيقة، ظلَّت تُصادفنا بصماتها واصطلاحاتها على طول الأجزاء الأربعة المُكونة لمشروع «نقد العقل العربيّ» وهو ما كان إشارة وإثارة مُتعمدة من لَدُنْ «ناقد العقل العربيّ». فبالقدر الذي يُثيرها في مقدمة «تكوين العقل العربيّ»، فإنه يرسخها في خلاصته بقوله: «... وإذا نحن نظرنا إلى خطاب **الكِندي** وخطاب **الفارابي** من زاوية الأساس الإبستمولوجي أو النظام المعرفي، الذي يُؤسسهما وجدناهما خطاباً واحداً، خطاباً جديداً على الثقافة العربيّة الإسلاميّة يُسجل لحظة جديدة في تاريخ العقل العربيّ...»[2].

ومقصدية المؤلف إظهار أنَّ خلاصاته في نظراته السالفة لخطابات الفلاسفة في التراث كانت من زاوية الإبستمولوجيا، وليس من زاوية الإيديولوجيا وأشباهها، وقد حدت به هذه النظرة إلى ارتشاف حاجياته المنهجيّة من حقول معرفية إنسانية تُناسب موضوعه. فحينما يحتفل **الجابري** باللغة العربيّة معتبراً إياها مرجعاً لقراءة فكرية، كان لزاماً عليه طرق باب علماء السيميائيات وهذا ما يؤكده بقوله: «... وإذا نحن أخذنا بالأطروحة العامة المقبولة لدى علماء السيميائيات والإتنولوجيا اللسانية، والقائلة: إنَّ منظومة لغوية ما (الشيء الذي يعني ليس فقط مفرداتها بل أيضا نحوها وتراكيبها) تؤثر

---

(1) حسن عبد الله، **فيلسوف في قبضة الفقهاء**، جريدة المساء، العدد 337، الجمعة 19/ 10/ 2007م، ص 7.

(2) **تكوين العقل العربي**، ص 248.

في طريقة رؤية أهلها للعالم وفي كيفية مفصلتهم له، وبالتالي في طريقة تفكيرهم، أمكن القول إنَّ الكلمة التي يرجع بها إلى معناها اللغوي إنما يُطلب مدلولها كما كان يتحدَّد داخل المنظومة اللغوية التي تنتمي إليها... وهذا شيء ميسور جداً في اللغة العربيّة الفصحى...»[1]. من خلال هذا الشاهد يظهر أن **الجابري** في الاستقاء المنهجي، يعتمد على أطروحة هذا المنهج في أصولها النظرية، ثم المرور بها حسب توافقها مع موضوعه الذي يُريد شرحه وتحليله والاستدلال عليه. وما يُثير انتباه المتلقي المُتلمّس لخطوات المنهج التحليلي هو أنَّ صفة الإبستمولوجيا ستغدو صفة لا صقة بصاحبها تخترق كل تفريعات الموضوع المطروق، يقول **الجابري**: «... والواقع أنَّ الشيء الأساسي الذي لا بد أن يُلفت نظر الباحث الإبستمولوجي في (علم أصول الفقه) هو أنَّ النشاط العقلي داخله نشاط وحيد الاتجاه، يتّجه دائماً من اللفظ إلى المعنى، كما في علم اللغة والنحو وعلم البلاغة، صحيح أنَّ الأحكام الشرعية إنَّما تُؤخذ من أدلتها، غير أنَّ الأصوليين انْساقوا انسياقاً كبيراً مع إشكالية اللغويين والنحاة، إشكالية اللفظ والمعنى...»[2].

ولم تكن هذه المسلكية المنهجيّة الإبستمولوجية رغبة أو نزوة جابرية فحسب، بل هي في حقول معرفية تراثية تُعتبر سُلطة تُخضع الباحث فيها للسير على منوالها، وذلك ما عبر عنه **الجابري** وأسماه بـ«السلطة الإبستمولوجية»، و«القوة الإبستمولوجية»، إذ يقول: «.... الإجماع إذن أصل من أصول (التشريع) في النحو والبلاغة، وفي الغالب يتمُّ العمل بهذا الأصل بدون تأسيس ولا تبرير وكأنه من

(1) **بنية العقل العربي**، ص 11.

(2) المصدر نفسه، ص 56.

بديهيات العقل، ولم تكن هذه السلطة التي مارسها الإجماع على عُقول النُّحاة واللغويين إلا مظهراً من مظاهر السلطة الابستمولوجية التي كانت وما تزال لهذا الأصل في الحقل المعرفي البياني والتي تجد مركزها في أصول الفقه، والواقع أنَّ علماء أصول الفقه قد منحوا الإجماع من القوة الإبستمولوجية على الصعيد النظري ما لم يمنحوه لأيّ (أصل) آخر..[1]..

وهو ما ظل متمسكاً به حتى الجزء الرابع والأخير من مشروع «نقد العقل العربيّ»، ولم يملَّ من تكرار الإشارة إلى الأخذ به في نقده الإبتسمولوجي لا الإيديولوجي، يقول في مقدمة العقل الأخلاقي العربيّ: «... لقد كان عليَّ أن أُغامر وأقوم بتدشين القول في «نقد العقل العربيّ»، النقد الإبستمولوجي، فكان الجزء الأول والثاني من هذا المشروع، والشيء نفسه يصدق على الجزء الثالث...»[2] ولا يترك **الجابري** إشارته إلى الأخذ بالنّقد الإبستمولوجي على المستوى المنهجي عامة وصامتة إنما يفصِّل القول في ذلك، بل يُشير أيضاً للتعديلات التي سيقوم بها مسايرة لطبيعة الموضوع المُستجد والمطروق، وذلك ما نقرأه في قوله: «...أما عن المنهج فيمكن القول باختصار: إنَّه نفس المنهج الذي اتبعناه في الأجزاء السابقة، وكنا قد حدَّدنا خطواته الثلاث في كتابنا «نحن والتراث»: التحليل التاريخي، المعالجة البنيوية، الطرح الإيديولوجي، والتعديل الذي سنقوم به هنا لا يخص هذه الخطوات نفسها، بل فقط طريقة ممارستها، ذلك أنَّنا سنُمارس هذه الخطوات بصورة تركيبية، ومعنى هذا أننا لن نفصل (التَّكوين) عن (البنية) كما فعلنا في (العقل

(1) **بنية العقل العربي**، ص 120.

(2) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 7.

النظري) ولا المُحددات عن (التّجليات) كما فعلنا في (العقل السياسي)، وعلى غرار هذا النموذج جعلنا هذا الجزء قسمين كذلك...»[1].

ومع كلّ التأكيدات الجابرية الصّارمة على التسلح بالنقد الإبستمولوجي باعتباره سُلطة مرجعية في منهجيّة التحليل، فإنه لا يفوته أن يلمّح إلى إحساسه بالإحراج من نتائج هذا التحليل إزاء المذاهب والطوائف التي انْتقد بنية التفكير عندها في التراث المعرفي، وما زالت مُستمرة إلى الآن، ولذلك عمد إلى ما أسماه: (التخفيف من النقد)، وأضاف صيغة أخرى عبَّر عنها بقوله: (قدر الإمكان). أما عن صيغة (التَّخفيف من النقد) فيقول المؤلف أنه حاول تجنّب الطائفية: «... وقد حرصنا أشد الحرص على تجنب إثارة الحساسية الطائفية فخففّنا من النقد إلى أدنى درجة ممكنة بالنسبة للمذاهب التي مازالت موجودة... ومع هذا الحرص فإنَّنا لا نستطيع أن نبرئ أنفسنا في أعين من يصدر عن تفكير طائفي، ذلك لأنَّ من يعيش في مجتمع غير طائفي لا يستطيع أن يتوقع جميع ردود الفعل التي قد تصدر ممن يعيش في مجتمع طائفي...»[2]، أما الصيغة الثانية والمعبر عنها بـ(قدر الإمكان)، فهي قرينة عدم (تبرئة الذّات) التي أشار إليها في الشاهد السابق، وهي تمنح في نظرنا بُعداً نسبياً للمقاربة المنهجيّة الإبستمولوجية، وإن كانت لغة **الجابري** وخلاصاته تبدو قطعية، يقول **الجابري** في هذا الصدد: «... ورغبة منّا كذلك في أن يبقى تحليلنا يتحرك على المستوى الإبستمولوجي وحده، بقدر الإمكان، وسيراً على نفس التصنيف الذي اعتمدناه في تحليلنا للنظام

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 23.

(2) المصدر نفسه، ص 258.

المعرفي البياني الذي سنعتمده أيضاً في تحليلنا المُقبل للنظام المعرفي البرهاني...»[1].

ويظهر أنه كلما استجد الموضوع المتناول من داخل (العقل العربيّ) إلا واستجدت معه التعديلات المنهجيّة والإضافات التي تستجيب لطبيعة ذلك الموضوع، فاحتياجات (العقل السياسي) على سبيل المثال ليست هي احتياجات (العقل الأخلاقي) على مستوى آليات القراءة النقدية الإبستمولوجية، يقول **الجابري** في هذا الشأن: «... وتحتاج الممارسة السياسية إلى مجال خاص يتوسَّط ممارستها، إنه مفهوم المجال السياسي، وهو مفهوم نستعيره هو الآخر من الدراسات الاجتماعية المعاصرة لنوظِّفه في موضوعنا...»[2].

وهذه التعديلات المنهجيّة كان الدكتور **محمود أمين** العالم قد أوصى بها **الجابري** في مقال نقدي له، قبل صدور «العقل السياسي العربيّ»، وربما كان **الجابري** واعياً بها حتى في غياب هذه التوصية، يقول الدكتور **أمين العالم**: «... وإذا كان النَّقد الأساسي المُوجه إلى «نقد العقل العربيّ» هو اقتصاره منهجياً على التحليل الإبستمولوجي واتخاذه هذا التحليل ركيزة للحُكم على العقل العربيّ عامة، فإني أكاد أتنبأ بأنه سوف يتجنَّب في كتابه القادم (الجزء الثالث) هذا وخاصة أنه يمسُّ العقل السياسي، وأنه سيجد نفسه مضطراً إلى التفسير بالعوامل الاجتماعية والتاريخية والإيديولوجية»[3].

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 357.

(2) الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص 14.

(3) محمود أمين العالم، **ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابري للعقل العربي**، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، سلسلة الندوات (6)، الطبعة الأولى 1992م، الرباط، ص 280.

إنَّ ما يُمكن استنباطه من المسالك الإبستمولوجية لدى **الجابري** في قراءته النقدية لهذا (العقل العربيّ)، هو أنَّ صاحبه كثير التحرك في هذه المسالك على طول «نقد العقل العربيّ»، وترافق هذه الحركة السرعة والتفتيت والتشكيك، وقد سبقت الإشارة في منهج الكتابة لدى **الجابري**، اتّسام أسلوبه بكثرة الأسئلة المطروحة بشكل مُتوالد، وقد تُولد لا محالة عن هذه الأسئلة إشكاليات مُتعددة نذكر منها ضمن ما ورد في مشرع **الجابري** نفسه: «إشكالية العقل المُكوِّن والعقل المُكوَّن» و«إشكالية التفكير بالعقل والتفكير في العقل إلى بُرهان وبيان وعرفان»، و«إشكالية التّكوين والتدوين» و«إشكالية التَّضاد الإبستمولوجي ما بين عقل عربي وعقل يوناني ـ أوروبي»، وهي إشكاليات تتطلَّب من المُتلقي يقظة لرصد أجوبتها المُتحركة باستمرار.

الفصل الثالث

نقد المنهج الإبستمولوجي الجابري في قراءته للتراث

من المزايا الكُبرى لمشروع «نقد العقل العربيّ»، أنه حرَّك ساحة النقاش بين الباحثين في قضايا التراث وإشكالاته المنهجيّة والفلسفيّة والأدبية والمذهبية، وقد أغنى حقاً هذا النقاش النقدي ساحة الفكر العربيّ الإسلاميّ بمختلف ألوانه، وهو ما اعتكف عليه باحثون نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر السيد **كامل الهاشمي**، والدكتور **طه عبد الرحمن**، والدكتور **يحيى محمد**، والدكتور **طيب تيزيني**، والدكتور **بنسالم حميش**، والدكتور **حسن حنفي**، والدكتور **جورج طرابيشي**... وقد تنوَّعت زوايا النقد للمشروع **الجابري**، مع الإشارة إلى أننا سنقتصر على بعضها، من جوانب منهج التحليل النقدي بخاصة، ما دمنا قد تعهّدنا فيما سلف من المباحث على التقديم الوصفي العارض للمنتوج **الجابري** في مشروعه هذا من **زاويتين** (منهج الكتابة، ومنهج التحليل)، بدون تدخل منّا مُراعاة للعرض والحياد.

يذهبُ الناقد **محمود أمين** العالم إلى أنَّ «التحليل الإبستمولوجي الذي يتسلَّح به **الجابري** في نقده للعقل العربيّ هو فضيلته الكبرى، فالتحليل الإبستمولوجي هو بغير شك إضافة غنية إلى مناهج البحث

في الفكر العربيّ المعاصر، وفي استخدام **الجابري** له محاولة غير مسبوقة بهذا المستوى الرفيع من الإحاطة والعمق واللمعان. إلا أنَّ هذه الفضيلة نفسها هي في تقديري نُقطة القُصور في هذا العمل النقدي الكبير. فهذا التحليل الابستمولوجي للفكر العربيّ لا يقوم مفصولاً عن الجذور والأُسس الاجتماعية والتاريخية لهذا الفكر، وإنَّما يمتد ليصبح سنداً ومُرتكزاً لإصدار حُكم عام قاطع على العقل العربيّ كله»[1]. وقد أدّت هذه القطعية لدى **الجابري** إلى تأسيس قطيعة وبتر تجاوزا تلك القراءات التي وسمها **الجابري** بالقراءات الإيديولوجية والقراءات التراثية للتراث، ومن مظاهر هذه القطيعة في مشروع **الجابري** تصنيفه هذا الموروث الثقافي وتقسيمه إلى: (عقلاني) و(لاعقلاني)، ووصف الأخير بالاستقالة العقلية، وهو ما سمح لبعض القراءات الاستشراقية ـ التي انتقدها **الجابري** ـ أن تُطلَّ برأسها ثانية من خلال النتائج القطعية التي استنتجها ناقد العقل العربيّ.

فالجابري لا يكتفي بتقسيم التراث الفكري والفلسفي إلى عقلي ولاعقلي، بل يتجاوز ذلك إلى المُفكر القديم نفسه، فيقسم فيه بين نتاجه العقلي واللاعقلي ويصل إلى الإشادة بالنِّصف العقلي، وإدانة اللاعقلي في الفيلسوف ذاته، كما فعل مع **الفارابي والرازي وابن سينا**، وعلى هذا النحو فحسب، أباح **الجابري** لنفسه أن يقرأ (الشِّفا) **لابن سينا** بدون أن يقرأ (القانون في الطب) وأن يُصدر على الفيلسوف حُكماً قاطعاً جازماً بأنه رائد للاعقلانيّة ظلامية قاتلة بدون أن يرى في مثل هذا الحُكم تناقضاً مع الممارسة العلميّة **لابن سينا**، بوصفه واحداً من كبار أطباء عصره.

---

(1) أمين العالم، **ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابري للعقل العربي**، ص 261.

وعلى هذا النحو فحسب، أباح **الجابري** لنفسه أن يخرق القاعدة الإبستمولوجية الذهبية التي ترفض منطق: «من جهة أُولى... ومن جهة ثانية»، وتشترط ردَّ التنوع أو حتى التناقض إلى الوحدة..[1].. والعمل على بَتْر الفيلسوف التراثي نفسه يُكرره **الجابري** مع **الرازي** الذي يغدو رازيين: نصفه طبيب ماهر مجرب، ونصف آخر مُستقيل العقل في تفكيره، يقول ناقد العقل العربيّ: «... هذه النزعة الهِرمسية، بل هذا العقل المُستقيل ذاته نجده أيضاً عند أكبر طبيب في الإسلام، **أبي بكر بن زكريا الرازي**، أي نَعم الرازي العظيم كان يصدر هو كذلك عن العقل المُستقيل، والواقع أنه يجب التمييز في **الرازي** كما فعلنا **لابن سينا** بين الطبيب الماهر (المُجرب) وبين الفيلسوف اللاعقلاني...»[2]. وهكذا يفقد المنهج الإبستمولوجي مع **الجابري** بريقه وتوازنه مُرجحاً (البَتْر) و(الفصل)، وبذلك لا تتنزَّه الإبستمولوجيا عن ممارسة هذه الممنوعات: (التبعيض، الفصل، عدم ردّ التنوع إلى الوحدة) بل تنزل إلى درك أقل من الإيديولوجيا نفسها، مع أنَّ الإبستمولوجيا في خيارها المنهجي ترفض هذه الخيارات القاتلة لها والتي تصل بها إلى لون آخر من القراءة التّشطيرية التي قامت أصلاً لنفيها ومحاربتها بسلاح التكامل في المنهج والرؤية.

فالجابري لا يريد أن يرى أنَّ تفكير هؤلاء الفلاسفة الرُّواد في تراثنا وحدة متكاملة في شقها العَقدي وفي شقها العِلمي التطبيقي، وهذا التنوع الذي قد يُوحي للملاحظ البسيط بالتعارض والتضاد هو الذي يُؤدي إلى وحدة الفيلسوف وعبقرية العالم، إذ كلما توحّدت

---

(1) جورج طرابيشي، **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، دار الساقي، ط 1 سنة 1993م، ص 75.

(2) **الجابري**، **تكوين العقل العربي**، ص 197.

الأشياء كلما تنوعت واغتنت، وهو ما سجّله الدكتور **طرابيشي** على **الجابري في** تجاهله (الوظيفة التوحيدية للعقل)، **في** قوله: «والحال أنَّ تجاهل **الجابري** للوظيفة التوحيدية للعقل المُكون قد جعله يبني تحليله للعقل العربيّ على أساس قسمة هذا العقل، لا على أساس وحدته. وبدلاً من أن يردَّ مختلف تجليات هذا العقل في مجالات الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة إلى البنية العُضوية الواحدة التي تصدر عنها، فإنه سيعمد إلى تشطير هذا العقل تشطيراً ثلاثياً وقطعياً إلى: عقل بياني وعرفاني وبُرهاني. وهو لن يكتفي بأن ينزل كل (عقل) من هذه العقول منزلة الجوهر الفرد القائم بذاته المُنغلق على نفسه، بل سيدير بين هذه الكيانات الجوهرية حرب مواقع وخنادق...»[1]. وكأن **الجابري** يدعو كلّاً من **ابن سينا والرازي والفارابي** أن يتجرَّدوا من معتقداتهم ومنتوجهم الفلسفي والعلمي الطبِّي، وهو ما يتبين بصورة أكثر وضوحاً في تحليله لبنية هذا «العقل العربيّ» عبر رد هذه البنية إلى ثلاثة مُكونات:

الأول: مُكون عربي صِرف، يُسميه (المعقول الديني) أو (العقل البياني) ويتمثل في العلوم اللغوية والدينية التي يحصرها في النحو والبلاغة والفقه والكلام.

الثاني: مُكون يوناني (**أرسطوطاليسي**) يُسميه (المعقول العقلي) أو(العقل البُرهاني الكوني)، ويتمثل في الفلسفة وعلومها.

الثالث: مُكون قديم يُسميه (اللامعقول العقلي) أو(العقل المُستقيل)، ويتمثل في النتاج العرفاني بشكل خاص، ويتشكل هذا الموروث القديم الذي ورثه العرب عن الديانات والفلسفات القديمة

---

(1) جورج طرابيشي، **نظرية العقل**، دار الساقي، ط 1 سنة 1996م، لندن، ص 19 - 20.

من الغنوص اليوناني والإشراق الفارسي والتصوف الهندي[1].

ولا ندري كيف تحولت وانتقلت الإبستمولوجيا من العِلم إلى سلاح إيديولوجي يتبنَّى (القومية)، التي قد تعقد تحالفات ظرفية من أجل كسر (عدو مشترك)، إذ تتفق على تحالف العقل البياني والعقل البرهاني لإدانة العرفان الآتي من (أدغال الحضارات المُنقرضة في الشرق القديم).

كما نلاحظ بأنَّ هذه الترسيمة الثلاثية التي اعتبرها **الجابري** مقياساً أساسياً لتصنيف المعرفة التراثية: (البيان ـ البُرهان ـ العرفان) في كتابيه الموسومين بـ(تكوين العقل العربيّ) و(بنية العقل العربيّ)، قد عمل على إسقاطها تماماً في كتابه (العقل السياسي العربيّ)، وتحوّلت المقاييس إلى ثُلاثية أخرى عنوانها: (القبيلة والغنيمة والعقيدة). وهذا التغيير المفاجئ يجعل التراث وشخصياته ضحية تغيير المواقف، وبُناء عليه ـ حسب **الجابري** ـ أراد **الإمام علي بن أبي طالب** أن يُبطل مفعول («القبيلة» «الغنيمة») مرَّة واحدة ويجعل الأمر كله (عقيدة)، وكان في ذلك نوع من الممارسة اللاسياسة في السياسة..[2].، ولا ندري ما هو المفهوم المرجعي الذي يحدِّده **الجابري** للممارسة العَلوية التي اعتبرها (لاسياسية في السياسة)، وعلى أي أساس أقام فصلاً بين المجالين في تدبير **الإمام علي** (رض). لأنَّ الممارسة العَلوية كانت تعتبر أن جعل الأمر كله (للعقيدة) هو المطلوب والمفهوم لممارسة سياسية تقوم على العقيدة. وعليه فإنَّ المفهوم العلوي للسياسة ينفصل عن مفهوم (السياسة) الذي

---

(1) علي حرب، **نقد النص**، ص 118.

(2) الجابري، **العقل السياسي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، سنة 1990م، ص 195.

لم يُحدد الجابري دلالاته المرجعية بدقّة، وهذا ما يجعلنا نقف أمام احتمالين: «فإما أنّنا لسنا أمام تحليل إبستمولوجي قادر على الوصول إلى الثوابت البنيوية، وإما أنّنا لسنا أمام بنية ثابتة لعقل عربي كُلي تتكرر في جميع العقول الجزئية التي يتمظهر بها»[1].

ويُعلق الدكتور **نظير جاهل** على هذا المذهب **الجابري** قائلاً: «هكذا ببساطة يتحول عدل علي بن أبي طالب إلى وهم في فانوس **الجابري**، ويبدو معاوية وكأنه هذا الفانوس نفسه الذي يجمع تلك (الغرانيق) الدُّمى، التي يُلهينا بها **الجابري** متلاعباً بظلالها على طول صفحات كتابه ليبوح بمبتغاه في خواتمه: «علينا أن نلبس ثوب الديمقراطية الغربية سمة العصر الحديث»[2].

إنَّ محاولة إظهار (العقل العربيّ) كبنية ثابتة تُوحد كلّ العقول، أو المظاهر العقلية لإخضاعها للتحليل الابستمولوجي، يُعد ضرباً من المخاطرة التي قد تؤدّي إلى نتائج متفرقة وغير مضبوطة، وأي محاولة لتجميعها بالقوة سيفسدها، أو يُلغي بعضها، وهذا حتماً ما وصل إليه **الجابري** تحت عنوان: (العقل العقلاني العربيّ). و(العقل المستقيل الهِرمسي)، هذا التقسيم جعل **الجابري** يحذف ويستبعد دوائر معرفية كبرى بأكملها، وهو بذلك ينطلق من تنزيه (الذات العربيّة)، وهذا ما وجدناه بوجه آخر عند **زكي الأرسوزي** مُبدع ما أسماه بـ(الأصالة الرحمانية)، باعتبار أنَّ الفكر الإسلاميّ، ما إن دخلته (الأمشاج الأجنبية) حتى فقد توازنه العقلاني، ووجدناه أيضاً عند (**محمد عمارة**) وبالنتيجة نفسها مع اختلافات طفيفة في الطريقة

---

(1) جورج طرابيشي، **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، ص 76.

(2) نظير جاهل، **فضيلة الاستماع**، المركزالثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1 ـ سنة 2000م، ص 221.

المُتبعة، والنظرة السجالية نفسها التي كان **الدكتور عزيز** العظمة سبّاقاً إلى الإشارة إليها في مشروع **الجابري**[1].

هذه السجالية نجدها بقوة أيضاً في كتابات **علي سامي النشار**، والذي تتضاعف قوة البتر لديه لتشمل حتى **ابن رشد** و**الكندي** اللذين قربهما وأدخلهما **الجابري** إلى التراث العقلاني، يقول **سامي النشار**: «... ظهر **الكندي** و**الفارابي** و**ابن سينا** و**أبو بركات البغدادي** و**ابن باجة**، و**ابن طفيل** و**ابن رشد** وغيرهم، واتَّصل كل واحد من هؤلاء بتلك الفلسفة على الصورة التي وصلتها، وكتبوا كُتباً فلسفيّة، ولكن ما وصل إلينا عنهم لم يكن شيئاً جديداً، كان فقط صورة مختلطة ومختلة من المشائية أو الأفلاطونية الحديثة مع مفارقة غير ناجحة للتوفيق بينهما وبين الفكر الإسلاميّ»[2]. وقد ساهمت هذه القراءات الأحادية والمُستبعدة للآخر ومنها القراءة الجابرية فيما أسماه الدكتور **علي حرب** بـ(إمبريالية المعنى)، حيث يقول في هذا الصدد: «وإذا كانت أحادية المعنى هي خداع على المستوى المعرفي، فإنَّ مآلها الاستبداد السياسي والاضطهاد الديني والإرهاب العقائدي أو الفكري... وأحادية المعنى تعني حقاً إمبريالية. من هنا، فإنَّ قراءة النصوص قراءة أحادية تبحث عن معنى وحيد هو المعنى الأصيل الذي يحتمله الكلام»[3]. والظاهر أنَّ فضيلة الانفتاح على الآخر بوعي كما مارسها رُواد الفلسفة المسلمين من أجل الاستفادة، وإغناء

---

(1) عزيز العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، دار الطليعة، ط 2، بيروت 1990م، ص 129 ـ 145.

(2) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، ط 7، سنة 1977م، الجزء 1، ص 49.

(3) علي حرب، **نقد الحقيقة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1 ـ سنة 1993م، ص 27.

المعرفة الفلسفيّة الإسلاميّة اعْتُبرت حجّة دامغة ضدهم، وصُنفوا على إثرها ضمن (الآخر) الذي يخشون تهديده، هكذا جاء (الدَّاء) حسب ناقد العقل العربيّ من الخارج، من المعتقدات القديمة السابقة على الإسلام، والتي شكلت هاجساً مُؤرقاً **للجابري**، فكررها على طول أجزائه الأربعة بقوة، هذا (الخطر) ظهر على شكل التيارات الفلسفيّة من (هِرمسية) و(غنوصية) و(مانوية) و(صابئة) و(مُزدكية) و(مجوسية) و(فيتاغورية) و(أفلاطونية)، كل هذه التيارات شكّلت ـ حسب القراءة الجابرية، ـ وممن يشاركونه القراءة نفسها ـ الطامّة الكبرى في (إخفاق العقل العربيّ المشرقي) وتسلّلها إلى هذا العقل عن غفلة من أمره، دون الإشارة إلى علاقة الفكر بالواقع، وعلاقة التأثير والتأثر، هذه العلاقة يعتبرها **الجابري** وسيلة تتعارض مع المنهج العلمي في قوله: «... لقد ثارت اعتراضات كثيرة على كُتبي «نقد العقل العربيّ»، لأنني أغفلت ربط الفكر بالواقع، وأُعلن هنا أنّي تعمدت عن قصد واختيار، لأنني أريد أن أسلك في البحث مسلكاً علمياً. التحليل المادي للتاريخ مُفيد لفهم التاريخ وضروري، لكن عندما يتعلق الأمر بالنقد ـ نقد العقل ـ فالتحليل الإبستمولوجي يأتي في المرتبة الأولى»[1].

وقد قادت هذه النزعة العلميّة الدكتور **الجابري** إلى إبراز «التناقض بين المضمون الإيديولوجي والأساس الإبستمولوجي في إيديولوجيا الطرفين المتصارعين، المعارضة الشيعية، والسلطة السنية»[2]، ليستبعد الملابسات والظروف السياسية والاجتماعية

---

(1) عابد الجابري، **العقلانية العربية والسياسة**، كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، سلسلة الندوات، ط 1، سنة 1992م، ص 141.

(2) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص 345.

للمعارضة، وينتصر للسلطة، على الرغم من تأكيده على أنَّ هذه المعارضة استطاعت أن تستقطب على مدى التاريخ العربيّ الإسلاميّ الفئات الاجتماعية المضطهدة المحرومة والمسحوقة، وتتبنّى قضيتها السياسية والاجتماعية مما أكسبها مظهراً تقدمياً ثورياً[1]. لكن هذا النضال السياسي لم يشفع لها عند **الجابري**، لأنَّ صاحبنا ـ وحسب تصريحه ـ يعالج العِلم المفصول عن واقعه، ولأنَّ ذنب هذه المعارضة حسب ناقد «العقل العربيّ» قد عملت على توظيف مُنتجات العقل المُستقيل، أما منطق السلطة فقد كانت العقلانيّة رائدته؟!

ولا يكاد الخطاب التحليلي الإبستمولوجي هذا **للجابري** يخلو من الإيديولوجيا المتبرأ منها في قراءته للتراث، إذ ظلَّ ينطلق من (المركزية العربيّة) كنموذج عقلاني، أما ما أسماها ببلاد العجم، فهي (موطن العقل المُستقيل)، إذ مافتئ يُكرر بأنَّ (بلاد الفرس) ظلت (معقلاً للعقل المُستقيل قبل الإسلام وبعده)، وهو ما يُثير تعليق الدكتور **طرابيشي** على ذلك بقوله: «... وليس هذا هو النص اليتيم الذي تُوضع فيه إيران من حيث هي كيان قومي قائم بذاته في قفص الاتهام ويجري فيه التنديد بـ(الشوفينية الإيرانية) و(الفرس المَوتورين) على رغم تكرار **الجابري** أنَّ منهجه الإبستمولوجي بقي بعيداً عن الاعتبارات القومية، كما أنه لا يجد من حرج في تركيز هجومه على الفلسفة المشرقية السينوية بوصفها تعبيراً عن وعي إيديولوجي مقلوب، فحسب، بل كذلك (تعبير عن وعي قومي مهزوم)، وهو تحديداً الوعي القومي الفارسي»[2]، ونتيجة هذه النظرة كانت محاولة تجاوز ذلك التراث الخارج عن (الذات العربيّة) للجابري وإعدامه.

---

(1) **تكوين العقل العربي**، ص 90.

(2) طرابيشي، **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، ص 79.

أ ـ «الهِرمسية» في النقد الإبستمولوجي الجابري

ظلَّ المنطق الذي يتحرك وفقه **الجابري** مزدوجاً في قراءته للتراث، وذلك بتوجيهه مدافعه النقدية تجاه التراث العرفاني، إذ على الرغم من اعترافه باحتضان المعارضة للمحرومين والمظلومين، فقد فرض عليها حصاراً ثقافياً حين وسم منتوجها الفكري بـ(العقل المُستقيل)، ويزيد حصاره لها حينما يُهاجمها (بإيديولوجيا قومية) حينما تعجز آلية النقد العلميّة عن بلوغ المراد. وفي انتقاله لمعالجة الهِرمسية وعلاقتها بالتراث العرفاني يستعير **الجابري** خطابه، بل أحكامه أيضاً من (**هنري كوربان**) وهي أحكام تكاد تكون مأخوذة حرفياً عنه، يقول **الجابري** في هذا الشأن: «وكما يقول هنري كوربان فلقد كانت الشيعة أول من (تَهرْمَسَ) في الإسلام، وقد ظهرت الهِرمسية لديهم وكأنها (حِكمة لدُنية أي فلسفة نَبوية)[1]، ويعود **الجابري** في كتابه «تكوين العقل العربيّ» لترسيخ هذه المقولة استناداً على المصدر الذي أخذ منه كوربان نفسه، وهو البروفيسور **ماسينيون**، قائلاً: «... فليس في الغريب أن يكون الشيعة أول من تَهرْمس في الإسلام، وأن يكون الإسلام قد عرف الهِرمسية قبل أن يعرف قياس **أرسطو** وماورائياته كما يقول (**هنري كوربان**) الذي يستعيد نفس التأكيدات من **ماسينيون**»[2].

وإذا ما عُدنا إلى **هنري كوربان** نفسه لأخذ القضية من لسانه النَّصي الأصلي المباشر فإننا نقرأ قوله: «... وليس من العجب أن يكون الشيعة أول من تَهرمس في الإسلام، فالفلسفة النبوية عند

---

(1) عابد الجابري، **نحن والتراث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 5 ـ 1986م، ص 129.

(2) عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص 200.

الشيعة من جهة قد تبادر إلى ذهنها تلقائياً إلى أي طبقة نبوية ينتمي هِرمس، فهو لم يكن رسولاً مشرعاً مكلفاً بأن يُعلن للناس عن شريعة، بل إنَّ دوره في تاريخ الرسل القُدساني، هو دور نبي لكي ينظم الحياة في المدن ويعلم أهلها الأمور التقنية والفنية»[1]، وللتحقّق من هوية (هِرمس) ومعرفة حقيقته أكثر فأكثر نطرق باب **الشهرستاني** في «الملل والنحل»، إذ يقول: «... هِرمس العظيم، المحمودة آثاره، المرضية أقواله وأفعاله الذي يُعد من الأنبياء الكبار، ويقال هو **إدريس** (ع)، ويقال إنَّ **عاذيمون وهِرمس** هما (**شيث**) و(**إدريس**) (ع)...»[2]، كما يشير القفطي إلى أنَّ هناك اختلافاً حول شخصية (**هِرمس**) قائلاً: «**إدريس** (ع) اختلف الحكماء في مولده ونشأته، وعمَّن أخذ العِلم قبل النبوة، فقالت فرقة ولد بمصر وسموه هِرمس الهرامسة، ومولده بمنف، وقالو (**هِرمس**) باليونانية **آرميس** وعُرِّب **بهِرمس** ومعنى **آرميس عُطارد**، وهو عند العبرانيين إسمه **خنوخ** وعُرِّب **أخنوخ** وسماه الله عز وجل في كتابه العربيّ المبين إدريس وقال هؤلاء إنَّ مُعلمه اسمه **الغوثاذيمون**»[3]. فالظاهر إذن ومع كل هذا الاختلاف والتشويش المرجعي في التعريف بهوية (**هِرمس**) إلا أنَّ المصادر التراثية قد أرجعته إلى النبي **إدريس** (ع)، وهو بذلك ليس غريباً عن المجال التداولي للثقافة العربيّة الإسلاميّة حسب الدكتور طرابيشي وليس غريباً عن... (معقولها الديني) **فأغاثاديمون** المصري غالباً ما جرت المطابقة في الهوية بينه وبين **شيث ابن آدم**.

---

(1) هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدمه السيد موسى الصدر. (دون تاريخ)، ص 198.

(2) الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار صعب المصورة، بيروت 1986م ـ ج 2، ص 45.

(3) طرابيشي، **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، ص 95 ـ 96.

أما **هِرمس** المُثلث الحكمة ـ المصري أيضاً فهو بإجماع مُؤرخي (المعقول الديني) و(المعقول العقلي) على حد سواء **النبي إدريس**»[1].

إنَّ إهتمامنا بالتحقيق في هوية هِرمس وأصله، كان من أجل البحث عن جواب لسؤال مفاده: لماذا وَسَم **الجابري** (**هِرمس**) والصفة المشتقة منه: (الهِرمسية) بالعقل المستقيل؟ ولماذا تجاهل أصلها النَّبوي؟ هل يعود ذلك لأصل المعرفة الهِرمسية والتي تستقي معرفتها ومصادرها من الوحي الغيبي؟ وبالتالي فإنَّ وسائلها وآلياتها ونتائجها لا تُسائل العقلانيّة بالمفهوم **الجابري**؟ مع أنَّ **الجابري** نفسه في مواقع أخرى في قراءته للخطاب النَّبوي والمحمدي منه بخاصة يجعله مطابقاً للخطاب العقلاني؟ لعلَّ الإجابة عن هذه الأسئلة تكمن في أنَّ **الجابري** قد قطع القول في المسألة بُناء على قراءة استشراقية مُجتزأة تختلف أدواتها عن الأدوات المعرفية القارئة للمعرفة القرآنية لحركة الأنبياء، وأهم ما أغفله هنا هو أنَّ الخطاب النّبوي نفسه، وعلى طول حركة الأنبياء (ع)، لم يكن عشوائياً في علاقة المُرسلين بالمرسل إليهم، إنَّما كان في اكْرونُولوجيته مراعياً تطور الذهن البشري، كما كان يُراعي التدرج في استيعاب الرسائل الإلهية من طرف البشر، وهذا التدرج ظلَّ على طول التاريخ النبوي يُراعي الظروف الذاتية والموضوعية للوسط المُستقبل للرسالة، ذلك الوسط الذي يُمكن أن يحتضن طرائق تفكير معينة، تُسهم بالتالي في تطور الوعي البشري، وهذا ما أشار إليه السيد **محمد باقر الصدر** في حديثه عن تلاؤم وانسجام منهج النُّبوات مع المراحل التاريخية والبشرية لهذه النُّبوات، وعليه فقد قسَّم السيد الصدر هذه النُّبوات إلى ثلاث مراحل أساسية: فالمرحلة الأولى قد ابتدأت بنبوة **آدم** (ع)

---

(1) طرابيشي، **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، ص 96.

وامتدت إلى نبوة **نوح** (ع)، ومن أهم أنبياء هذه المرحلة نبي الله شيث **وإدريس** (ع) ثم ابتدأت المرحلة الثانية بنبوة **نوح** (ع) وانتهت بنبوة **موسى** (ع)، ثم جاءت نبوة **إبراهيم** (ع) وامتدت حتى زمن نبوة **عيسى** (ع)، ومع ما يُلاحظ على نُبوَّات هذه الفترة، أنها كانت مُنسجمة مع مراحل تطور الوعي البشري، ولهذا فإنَّ هذه النُّبوّات لم تكن نُبوّات مُزودة بكتب سماوية ومستوعبة أمور الحياة البشرية كافة»[1].

وما يُلفت النظر في منهج القراءة الجابرية هو اعتماده على قراءة المُعطيات من الخارج لا من الداخل، إذ بالقدر والحجم نفسه الذي قرأ (الهِرمسية) قراءة استشراقية، فقد قرأ الدعوة الإسلاميّة قراءة خارجية، من منظور قُرشي، ممَّا أثار تعجب الدكتور **نظير جاهل** الذي يقول: «إنّنا نعجب كيف أنَّ باحثاً مثل **الجابري** يفسر الدعوة الإسلاميّة انطلاقا من قراءة قُريش لها ونعجب أكثر من فهمه لهذه القراءة، كيف لا يرى **الجابري** أنَّ نظامين للقيم يتواجهان منذ اللحظة الأولى! ولماذا يُؤكد أنَّ الإسلام حارب قُريش بنفس سلاحها وكأنَّما كان ردَّة فعل! ما الذي يُبين لنا صحة هذه النظرة؟»[2].

ويعود الخلل في قراءة **الجابري** حسب (**علي حرب**) إلى منهج تناوله للفكر الفلسفي العربيّ إذ «من المعلوم أنَّ المنهج الإبستمولوجي لا يقوم على النظر فيما يُنتجه الفكر من آراء وتصورات ونظريات ومذاهب، بل يقوم على البحث في أصول التفكير ومعاييره وقواعده، ويهتم بتحليل الآليات والطرائق والأجهزة

---

(1) محمد باقر الصدر، **عظمة المسؤولية في شعور الأنبياء**، مجلة المعارج، العدد 10 سنة 1991م، ص 13 ـ 14.

(2) **فضيلة الاستماع**، ص 208.

التي يستخدمها العقل... نحن اليوم، نختلف في طرائق تفكيرنا وفي أدوات تحليلنا عن القدماء... فعقلانيتنا ليست كعقلانيتهم، وأدوات تفكيرنا مغايرة لأدواتهم، وآلياتنا المنهجيّة تبدو أكثر مرونة وفعالية من آلياتهم، ولكن النَّظر إليهم من منظار إبستمولوجي صرف يَؤُول إلى إقصائهم، وإلى اعتبار ما أبدعوه (مادة معرفية ميّتة) كما يقول **الجابري** في حُكمه على النتاج الفكري الذي خلَّفه الفلاسفة المسلمون...»[1].

ب ـ «اسْتقالة العقل» في التراث العرفاني:

لكي يستطيع **الجابري** أن يُثبت الأصل الخارجي للتُّراث العرفاني عن الدائرة الإسلاميّة العربيّة الخالصة كما يُسميها، يعود إلى الفلسفة الأرسطية ليستحضر نصاً من تراث **أرسطو** في كتابه: «في السماء»، ليقف من خلاله على «لاعقلانيّة العرفانيين»، مُمثلين بالفيتاغوريين، وذلك «حينما لاحظ هذا الأخير أنَّ الفيتاغوريين، وهُم فرقة فلسفيّة سريّة تدعي المعرفة بالأسرار، يعتمدون المُماثلة منهجاً لهم»[2]. وهذه المُماثلة نفسها التي يبني عليها **أرسطو** لاعقلانيّة العرفانيين الفيتاغوريين، وهي نفسها الآلية التي يعتمدها **الجابري** لجر التراث العرفاني إلى دائرة اللامعقول والتَّهرمس. ولا يتوقف الأمر عند هذا الحدّ وإنَّما يتجاوزه إلى سلاحي (الإدانة والتبرئة) من داخل التراث العرفاني، وهو ما يعود حسب الدكتور **علي حرب** إلى (ضِيق النَّظر)، و(النزعة المركزية) التي ظلت تقيد **الجابري** وهو يزاول قراءته يقول

---

(1) علي حرب، **نقد النص**، ص 94.

(2) جورج طرابيشي، **العقل المُستقيل في الإسلام**، دار الساقي، الطبعة الأولى، 2004م، لندن، ص 391.

حرب: «ولكن عين **الجابري** تضيق عندما ينظر في النتاج العرفاني بسبب نزعته المركزية. ونظرته تضيق عن استيعاب المجال الإسلاميّ لكي تقتصر على العالم العربيّ، ولكن ليس كله، إذ هي تضيق عن استيعاب هذا العالم لكي تنحصر في الدائرة السُّنية دون الدائرة الشيعية...»[1]، أو ما يُعبر عنه بـ: «الفلسفة النّبوية عند الشيعة»، وهو ما نجده حرفياً لدى المستشرق «هنري كوربان» في كتابه «تاريخ الفلسفة الإسلاميّة».

ولا بدَّ من الإشارة لمسألة مهمة في هذا المقام، وهي أنَّ **الجابري** قرأ وتبنَّى على نحو من «المُماثلة» الاستخلاصات التي قدّمها **«هنري كوربان»** في كتابه، بدون أن يلتفت أو يقرأ مُقدمة السيد **موسى الصدر** للترجمة العربيّة للكتاب ذاته، ففي هذه المقدمة نجد بعض المراجعات النقدية لتلك الأحكام التي خرج بها **«كوربان»**.

وعليه فإنَّ القراءة الجابرية تميّزت هُنا بالقفز والحذف والإلغاء، لترسيخ مقولة «الاستقالة العقلية في التراث الشيعي». وتأتي تفاصيل هذه «الاستقالة العقلية» التي نعتها **الجابري** بالهِرمسية، محاولة لكشف هذا الغُموض الذي لفَّ به «الفلسفة الشيعية»، من مُنطلق أنَّ الثقافة الإسلاميّة قد تأسست على ثلاثة نُظم معرفية سبقت الإشارة إليها، ومن داخل هذه النظم «جاء النظام البُرهاني ليسجل لحظة جديدة في هذه الثقافة، لحظة حضور العقل الكوني فيها لأول مرة»[2]، وهذا الكلام يقودنا إلى استنتاج مفاده: إنَّ منطق الاستدلال العقلي لم يجد طريقه إلى معارفنا، إلّا بعد تسجيل النظام البُرهاني

(1) **نقد النص**، ص 121.

(2) **بنية العقل العربي**، ص 254.

لحظة جديدة في هذه الثقافة بحضور العقل الكوني، أي بعد أن «لجأت الشيعة إلى الغُنوص، إلى العقل المُستقيل لتأكيد استمرارية الوحي في أئمتهم، فاستنجد المأمون بالعقل «الكوني اليوناني» ليعزِّز به جانب المعقول الديني العربيّ كما قرره العقل المعتزلي وكرسه الواقع السياسي»[1].

والعقل الكوني عند **الجابري** هو ترجمة لـ: (Raison universselle) والمقصود به القوة الفكرية الخاصة بالبشر التي يُمكن للإنسان عندما يستعملها استعمالاً ملائماً الحصول على معارف كُلية، بمعنى أنها عامة مشتركة بين الناس جميعاً، وضرورية بمعنى أنها تفرض نفسها فرضاً ولا تترك مجالاً للاحتمال أو الشك. ومُطلقة بمعنى أنها ثابتة لا تتغير بتغيير الزمان والمكان»[2].

وهذا بدوره يقودنا إلى إثارة تساؤل آخر، أي أنه إذا كان استنجاد المأمون بالعقل الكوني اليوناني قد سجَّل لأول مرة حُضور منطق الاستدلال العقلي، فهل يعني ذلك أنَّ هذا المنطق كان غائباً عما يُسميه **الجابري** بـ«العقل العربيّ الإسلاميّ الخالص» إبان مرحلة «النصوص الدينية» وفي المأثور عن الصحابة الكرام رضوان الله عليهم؟ وهل كانت المعرفة النصية الدينية ومصدرها ـ بالتأكيد ـ غيبي تفتقد في خطابها الداخلي طرائق الاستدلال العقلي؟ وأين يُمكن وضع المأثور عن الصحابة؟ هل ضمن النصوص الدينية؟ أم ضمن النصوص البشرية.

وللإجابة عن سؤال طرائق الاستدلال العقلي في النصوص الدينية يُجيبنا السيد **محمد حسين الطباطبائي** قائلاً: «... وهذا الإدراك

---

(1) **بنية العقل العربي**، ص 91.

(2) **تكوين العقل العربي**، ص 251.

العقلي، أعني طريق الفكر الصحيح الذي يُحيل إليه القرآن الكريم ويبني على تصديق ما يدعو إليه من حق أو خير أو نفع وما يزجر عنه من باطل أو شر أو ضُر، إنَّما هو الذي نعرفه بالخلقة والفطرة مما لا يتغيّر، ولا يتبدّل ولا يتنازع فيه إنسان وإنسان، ولا يختلف فيه اثنان، وإنْ فُرض فيه اختلاف أو تنازع، فإنَّما هو من قبيل المشاجرة في البديهيات وينتهي إلى عدم تصور أحد المتشاجرين، أو كليهما حق المعنى المتشاجر فيه لعدم التفاهم الصحيح...»[1].

وكان المستشرق **غولد سيهر** قد سبق **الجابري** بالقول: «إنَّ المعتزلة كانوا الأوائل الذين وسعوا معين المعرفة الدينية، بأن أدخلوا فيها عُنصراً آخر، وهو العقل الذي كان حتى ذلك الحين مُبعداً بشدة عن هذه الناحية»[2]، **والجابري** يُقيم أحكامه على هذه القاعدة التي تُوحي بأنَّ الاعتزال كان سلاح **المأمون** في الرد على ثقافة العقل المُستقيل الشيعية، وهذا يطرح العلاقة والتأثير والتأثر بين الاعتزال والتشيع على بساط البحث لمقارنة أحكامهما في القضايا الكبرى، وفي هذا الصَّدد يذهب الأستاذ «**حفني حامد داود**» في المقدمة التي قدم بها كتاب «**عقائد الإمامية**» للسيد **رضا المظفر**، إلى «أنَّ الشيعة الإمامية كانوا يأخذون في الكثير من مواطن الأحكام الدينية بمنهج العقل بقدر أخذهم بمنهج النقل. وأنَّ رأيهم في الحُسن والقُبح الذّاتيين هو رأي جهابذة المعتزلة، ويبقى هنا سُؤال آخر يستلزم منّا أن نُجيب عنه هو: هل تأثر الشيعة بالمعتزلة؟ أم تأثر المعتزلة بالشيعة؟...

---

(1) السيد محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، طبعة 2 ـ 1974م، الجزء الخامس، ص 255.

(2) غولد سيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، دار الرائد العربي، بيروت (د ت)، ص 90.

أما جُمهور الباحثين فيرون أنَّ الشيعة تأثّروا بالمعتزلة في الأخذ بالمنهج العقلي. ولكني أزعم لك أنَّ المعتزلة هم الذين تأثروا بالشيعة، وأنَّ التشيع كعقيدة، سابق على الاعتزال كعقيدة، وأنَّ الاعتزال وُلد ودَرَجَ في أحضان التشيع، ومن يُراجع كتابنا «الصاحب بن عباد» يرى إلى أي حدٍّ كان أعيان الشيعة هم أعيان المعتزلة إلا فيما شذَّ منهم، ولقد بلغت هذه الروابط قمة التأثر المزدوج بين الطائفتين في أواسط القرن الرابع الهجري ووصلت مُنتهاها في شخصية **الصاحب بن عباد** الذي تولّى زعامتي الاعتزال والتشيع في النصف الثاني من ذلك القرن الذي تسنمَّت فيه الحضارة الإسلاميّة مكان الذروة»[1]، وحتى إذا تجاوزنا ذلك إلى عرض آراء الفِرقتين في بعض القضايا والمباحث كتوحيد الصفات نجد الكثير من المطابقة في الآراء بينهما، «فالإمامية والمعتزلة يشتركان في القول بأنَّ الصفات هي عينُ الذات، أي أنه سبحانه بصير بذاته، سميع بذاته، قادر بذاته، وهكذا لا يفرقان بين الذات والصفات...»[2]. وهذا التطابق نفسه نجده فيما يتعلق بالعدل الإلهي، «فالإمامية والمُعتزلة يُؤثرون الدفاع عن جانب «العدل الإلهي»، أما أهل السُّنة والصوفية، وجماعة السَّلف الصالح، فإنهم يُؤثرون الدفاع عن «الحرية الإلهية»[3].

إنَّ **الجابري** يأتي باستنجاد **المأمون** بالاعتزال كنقطة مركزية وأولية في مشروعه وأطروحته، لكنه لا يضع القضية في سياقها التاريخي حتى لا تنقلب النتيجة ضدَّ مُراده فتنسف المشروع،

---

(1) محمد، عقائد الإمامية، تقديم حنفي حامد داود، مؤسسة الإمام الحسين، ط 9 ـ 1992م، ص 43.

(2) المصدر نفسه، ص 43.

(3) المصدر نفسه، ص 45.

فالمأمون وهو الخليفة العباسي المُثقف والمُعجب بالاعتزال، والداهية السياسي كان قد دفع بعملية الترجمة إلى الإمام، واعتمد الاعتزال كإيديولوجية رسمية للدولة، وقد فعل ذلك للعب عدة أدوار، فمن جهة كانت المعارضة الشيعية قد دعَّمت مواقعها فعمل على استمالتها بذكاء، لا بضربها كما ذهب **الجابري**، لأنَّ المأمون قام بخطوة احتوائية وذلك بجعل الإمام الثامن في ترتيب الأئمة الاثني عشر عند الشيعة، وهو **علي بن موسى** الملقب بالرضا، وليّاً للعهد وبذلك استطاع تحقيق عدة أهداف، امتصاص الغضب الشيعي الذي بلغ الذروة، واستغلال المكانة العلميّة للإمام الرضا.

يقول الدكتور **رشيد الخيون**: «قام **المأمون** وبعدم اعتراض من الاعتزال وربَّما بتشجيع من أقطابه في تولية **علي بن موسى الكاظم** الملقب بالرضا ولياً للعهد رغم معارضة شديدة من البيت العباسي، وتزوج الرضا كريمة **المأمون** أم حبيبة، وتزوج ابنه **محمد الجواد** الإبنة الثانية، وما يُؤكد تأييد المعتزلة لقرار **المأمون** في إسناد ولاية العهد للإمام العلوي هو شهادة أحد أقطابهم بشر بن المعتمر على كتاب ولاية العهد، وتشجيع ثُمامة بن أشرس **المأمون** على شتم **معاوية بن أبي سفيان** على المنابر وفي المجالس العامة»[1]، إذن نحن أمام قراءتين لحركة **المأمون**: القراءة الجابرية التي تنتصر للمأمون لأنَّه استنجد بالاعتزال لمجابهة «العقل المُستقيل عند «الشيعة» والإخبار التاريخي الذي يُشير إلى استنجاد **المأمون** بالإمام الرضا وبمباركة أقطاب الاعتزال لمجالسه العلميّة التي كان يعقدها، ومشاركته في المناظرات العلميّة والحوارات لينتصر **للمأمون**: ضدَّ

(1) رشيد الخيون، **معتزلة البصرة وبغداد**، دار الحكمة، لندن، ط2 ـ 2000م، ص 353.

أصحاب المِلل والنحل الأخرى، وقد روت كُتب التاريخ أنَّ **المأمون** استدعى **الإمام الرضا** إلى مجلسه الغاص بالعلماء المُتحاورين «ثم التفت المأمون إلى **الجاثليق**، فقال: يا جاثليق، هذا ابن عمي، **علي بن موسى بن جعفر**، وهو من وُلد فاطمة بنت نبينا، وابن **علي بن أبي طالب**، فأحب أن تكلمه، وتُحاججه وتنصف، فقال **الجاثليق**: يا أمير المؤمنين، كيف أُحاج رجلاً يحتج علي بكتاب أنا منكره، ونبي لا أومن به، فقال **الرضا**: يا نصراني، فإن احْتججتُ عليك بإنجيلك أتقرُّ به، فقرأ عليه من الإنجيل، وأثبت أنَّ نبينا مذكور فيه، ثم أخبره بعدد حواريي عيسى وأحوالهم، واحْتج عليه بحُجج كثيرة أقرَّ بها، ثم قرأ عليه كتاب أشعيا... فالتفت **الرضا** إلى رأس جالوت، واحتج عليه بالتوراة والزبور...»[1].

ما كان لنا أن نُطيل في عرض هذه الشواهد التاريخية لولا الاضطرار الذي دفعنا إليه **الجابري** في قراءته «لحركة **المأمون** العلميّة»، ذلك أنَّ **المأمون** كداهية سياسي وكحاكم مُستبد بالقوة لا تهمه القيم، ولا المعرفة العقلية، بقدر ما كان يوظّف كل ذلك من أجل شرعنة الحكم ومُراقبة المعارضة والعمل على احتوائها، وهذا ينمُّ عن ميكيافيلية سياسوية علموية، ولا غرابة في أن يصدر ذلك من سُلطان جائر، لكن الغريب حقاً هو أن ينتصر لها صاحب «الإبستمولوجيا»، ليُدير وجهتها أولاً وليمنحها صورة وصبغة عقلانيّة من جهة ثانية. لكن فشل **المأمون** في احتواء حركة الإمام **الرضا** جعلته يُنهي المشهد بتدبير اغتيال للإمام بعد أن كان قرَّبه. وهو ما يسكت عنه **الجابري**، رغم أننا وجدناه يستدلّ في مواقع من مشروعه بأحداث تاريخية أقل أهمية من هذا الحدث، لكنه حينما يريد التعبير

---

(1) محمد تقي المدرسي، **التاريخ الاسلامي: دروس وعبر**، دار الجيل، بيروت، ط1 ـ 1984م، ص 338 ـ 339.

عن مواقف معينة متحجبة بالإبستمولوجيا فإنّه يسكت عن أحداث تاريخية كبيرة.

ولعلّ ما يزيد الأمر غرابة هو أنَّ الترويج للأفكار الخارجية والقديمة المُشرعنة للاستبداد لم تَأْتِ من الجهة التي ذهب **الجابري** إلى أن **المأمون** يُريد محاربتها، إنَّما جاءت من **المأمون** نفسه عبر حركة الترجمة التي شملت الفكر الاستسلامي السَّاساني، لتأييد الحكم الفاقد لأبسط الشروط الشرعية والحقوقية، ومُحاربة الفكر الذي كان يعتمد مصادر التشريع الإسلاميّ مرجعاً، فكانت هذه الكتب المُترجمة ضمن حركة الترجمة التي روَّج لها المأمون تقول: «الله في السماء والشاهنشاه في الأرض (صلاح مملكت خويش خسرو ندانند) وتعني هذه العبارة أنَّ لا يعرف أصولها المالكة وطرقها إلا الكبار»[1].

فالجابري في هذه الحالة وفي غيرها يَقْلب الصورة فينقلب المعنى فيُقال لنا: «إنَّ الشيعة بمطلقهم ودونما تمييز بين إماميهم أو إسماعيلييهم مثلاً قد وجدوا في الهِرمسية المَعين الذي لا ينضب الذي استمدوا منه فلسفتهم النبوية[2]. وإنَّ الجميع قد غرقوا في بحر الهِرمسية، وصحيح أنَّ تيار العقل المُستقيل قد داخلته أخلاطٌ من فيتاغورية أو مانوية أو حتى بوذية، بل صحيح أنَّ هذه التيارات انتهت إلى مصبٍّ سنِّي، وهذا ما يفسر في النص حُضور **الغزالي**، ولكن **الجابري** لا يكتمنا أنه مضطر إلى أن يغض الطرف مُؤقتاً ومنهجياً عن هذا التداخل»[3]. ونتيجة هذا المسلك هو ممارسة نوع

---

(1) **التاريخ الإسلامي: دروس وعبر**، ص 332 ـ 333.

(2) **تكوين العقل العربي**، ص 225.

(3) **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، ص 80.

من التعليب الفكري لتقوم عليه أنساق مغلقة لا تُبنى على مسلمات صحيحة، وهذا ما كان **السيد يسين** قد نبه لخطورته في قوله: «**محمد عابد الجابري** إضافة إلى كونه كاتباً مبدعاً هو كاتب خطر في الوقت نفسه، والخطورة في أنه إذا كانت المُسلمة التي يصدر عنها الباحث ليست صحيحة، أو ليست هي المُسلمة الوحيدة، فإنَّ كل البناء بعد ذلك يمكن التساؤل عن مدى متانته، ومن سمات النَّسق المُغلق أيضاً القطيعة الشديدة في وضع الفروق بين المفاهيم وبناء مجموعات متكاملة من النتائج بناء على هذه الفروق التي قد لا تكون صحيحة...»[1] والنتيجة هي أنّ بناء **الجابري** لعمارته هذه على أساس تقسيم العقل، وبناء جدران بين أسسه إلى الحد الذي تصل فيها العلاقة إلى الاحتراب، قد أدى إلى تهديد بسقوط مُجمل العمارة، وهو ما أسماه الدكتور **طرابيشي** «بتجاهل **الجابري** للوظيفة التوحيدية للعقل المكون»[2] الذي كان **صدر المتأهلين** قد أشار إليه وفسّره: «فها هو **صدر المتألهين** الذي شيَّد أركان «الحكمة المتعالية» على أساس القول بالتوافق بين البيان = (المنقول) والبرهان = (المعقول) والعرفان، وإنَّ كل الطرق الثلاثة نتيجتها واحدة، حينما يتحدث عن «الحركة الجوهرية» يقول: «والمقتصرون على البحث من النُّظار وذوي الأفكار لم يُجوزوا الحركة في مقولة الجوهر، ولم يمكنهم أن يتفطنوا بدقة أفكارهم وحدة أنظارهم بهذه الحركة الذاتية»[3].

وبالقدر الذي أقصت القراءة الجابرية ركائز فلسفيّة وأبقت

---

(1) السيد يسين، **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985م، ص 61.

(2) **نظرية العقل**، ص 1.

(3) كامل الهاشمي، **القيمة المعرفية للكشف والشهود**، مؤسسة العارف، بيروت، ط 1 ـ 1993م، ص 33.

أخرى، عمدت إلى بناء ثنائية أخرى عنوانها «الأنا الخالصة» و«الآخر الخليط»، وهو ما يطرح مفهوم «الآخر» هذا على طاولة البحث والتدقيق، **فالجابري** يذهب إلى «أنَّ الآخر الذي كانت تتحدد بالعلاقة معه تحركات الدولة العباسية السياسية، قد بقي هو هو، لا متغيراً خلال جميع التحولات التي عرفتها، وإنَّ هذا الآخر هو الشيعة الباطنية»[1]. ولا ندري هل **الجابري** يجهل «الآخر» في سياق الحضارة العربيّة الإسلاميّة، أم أنه يقيم فصلاً متعمداً من داخل الذات الواحدة، وبتراً لشطر حيوي من هذه الذات الواحدة، وهو ما يؤكده علماء الشريعة والفكر، إذ يقول الدكتور **طرابيشي**: «...لأننا لا نرى في «الشيعة الباطنية» ولا غير الباطنية، «آخر» الحضارة العربيّة الإسلاميّة، بل هي لهذه الحضارة، مثلها مثل «السُّنة» ذات.... وهي لهذه الأخيرة في بناء تلك الحضارة شريك وإن تكن هذه الشراكة كثيراً ما تلبست شكل الخصومة»[2]، إذ لا يمكن فصل المدرستين السُّنية والشيعية عن بعضهما في التاريخ الإسلاميّ، إلا بما يُمكن التحدث عنه في الخطوط السياسية التي اتخذت شكلاً صدامياً بين السلطة السُّنية والمعارضة الشيعية، وإن كان النمط الاستبدادي للسلطة قد أثار معارضة السُّنة أيضاً من العلماء والعامة، أما في الحركة العلميّة وحسب تعبير أحد علماء السُّنة المعاصرين وهو العلامة علي سامي النشار فإنَّ المدرستين شكّلتا نصفين لذات واحدة، إلى الحدِّ الذي يتتلمذ فيه أحد أعلام المدرسة السنية وهو أبو حنيفة على يد الإمام السادس للإمامية وهو جعفر الصادق، ويأخذ عنه «المذهب الكَسْبي الذي سيكون سِمَةً لأهل السُّنة والجماعة جميعاً، وتبقى المشكلة: أيقع العصيان بمشيئة الله، أم

---

(1) **تكوين العقل العربي**، ص 298،

(2) **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، ص 83.

بمشيئة العبد، ويجيب أبو حنيفة بما أجاب به أعظم علماء عصره وهو **جعفر الصادق**: «وإنّي أقول قولاً متوسطاً لا جبر ولا تفويض ولا تسليط، والله تعالى لا يُكلف العباد بما لا يطيقون، ولا أراد منهم ما لا يعلمون، ولا عاقبهم بما لم يعملوا، ولا سألهم عما لم يعلموا، ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به عِلم، والله يعلم بما نحن فيه»[1].

هكذا هي العلاقة بين المدرستين على الرغم من الاختلاف الدائم بين التَّصورين في أمور الخلافة والسُّنة والإمامة... لكن **الجابري** يُغمض عينيه عن رؤية هذه المساحات المشتركة والواحدة لأنه نهج منهج الفصل والتجزيء والقطع والقطيعة، ونتيجة هذه النزعة التشطيرية التي تجعل شطر الذات الواحدة «آخراً» لن تؤدي سوى إلى إفقار الذات واستنزافها من حيث يظن صاحب هذه القراءة والممارسة أنه ينظف الذات ويُنقيها من البدع والدخيل، وهي ذهنية سلفية حتى وإن استعارت آليات منهجيّة حداثية، «... **فالجابري** بوصفه رجل إبستمولوجيا وبوصفه يُعسكر داخل العقلانيّة الأرسطية خاصة (حسب تصوره لها) وداخل العقلية العلميّة عموماً، قد أصدر حكماً مُبرماً على **ابن سينا** و**ابن عربي**، فاعتبر الأول صاحب فلسفة قتلت الوعي والمنطق في الوعي العربيّ، ولم ير في كل ما أبدعه الثاني سوى نتاجاً يُمثل «اللامعقول» الوافد على الإسلام من الثقافات والديانات الأخرى السابقة له، هكذا متغاضياً عما ينطوي عليه كل وحي مُنزل أو دين سماوي من عناصر غيبية وجوانب لا معقولة، شاطباً بشطحة قلم نتاجاً فكرياً خِصباً. كنتاج الشيخ الرئيس (**ابن سينا**) والشيخ الأكبر (**ابن عربي**)»[2].

---

(1) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، الجزء الأول، ص 241.

(2) علي حرب، **نقد النص**، ص 97.

وحينما نتتبع المفاهيم الجابرية لا نستطيع الإمساك بخيط ناظم، إذ من حقّ القارئ أن يتساءل عما يريده **الجابري** من مفهومه «للمعقول الديني»؟ فالدين كمجموعة من المعتقدات والشرائع قائمة على التصديق والإيمان، لأنها تستند على الوحي كمصدر معرفي، تحمل درجات معقوليتها من الخطاب الداخلي وتوازنه من أجل تشخيص المصلحة وجلبها، ودرء المفسدة، كما وجدنا تأكيد ذلك لدى صاحب «الميزان»، فمن أين يبتدئ المعقول الديني؟ هل مع الوحي وخطابه؟ أم مع طرائق الاستدلال العقلي مع الخليفة العباسي المأمون كما أورد **الجابري** في شاهد سابق؟ ذلك أنَّ أهم ما يحكم الخطاب الغيبي هي الأوامر والنواهي المُرتبطة بالمصلحة الدائمة، فأين يتموضع هذا حسب المِسْطرة الجابرية: داخل المعقول الديني؟ أم خارجه؟

وتتكرَّس الذهنية السلفية أكثر فأكثر مع «ناقد العقل العربيّ»، حينما يعمل على تحميل مسؤولية «استقالة العقل الإسلاميّ» لما أسماه بـ«الفكر الدخيل» و«الوافد على الإسلام من الثقافات والديانات السابقة»، مع العلم أنَّ الإسلام بقرآنه وسُنته النبوية الأصيلة لم يُقاطع الفكر الآخر، بل نجد الخطاب المعرفي القرآني يُركِّز على التواصل الحضاري للمجتمع الإنساني قديماً ومستقبلاً، وهذا ما يدفعنا لمساءلة **الجابري** مُجدداً: «هل ثمة فكر دخيل أصلاً؟ ألا يدل هذا المصطلح على شيء من الانغلاق تأباه طبيعة الفكر»[1] التواقة إلى التواصل والتنوع والتلاقح من أجل المزيد من الغنى الفكري، فالقطيعة تُولد تضخم الذات، لكن الصورة تبدو متناقضة مجدداً في الخطاب النقدي للجابري في تحديد العلاقة مع هذا

(1) **نقد النص**، ص 97.

الآخر، فهذا «الدخيل الآخر» الذي يرفضه **الجابري** ويتحدث عنه بسلبية، يُصبح مطلوباً في الوقت الراهن، لكن هذه المرة، مع «ذات أخرى» أكثرحداثة من (الآخر القديم)، هذه الذات الأخرى هي الغرب، يقول **الجابري**: «... ولكن في ظروف مُعينة كظروف ثقافتنا نحتاج للاستعانة بأدوات التجديد الموجودة الآن عالمياً وإنسانياً، هذه الاستفادة واردة جداً بل لا بد منها نحن الآن كواقع عربي نقتبس لأننا لا نُنتج العِلم، وحين ننتج العلم ستحل هذه المشكلة...»[1].

الجواب إذن هو: بما أننا في هذه الظرفية التي لا نُنتج فيها علماً أو فكراً، لا بدّ من الاستفادة والاستعانة «بأدوات التجديد الموجودة الآن عالمياً»، وهذه الاستفادة مقرونة ومشروطة بحالة العجز الذاتي، لكن السؤال الذي يستمر في المواجهة هو: في حالة إنتاجنا للعِلم وتجاوز هذا العجز، هل سوف تُحل المشكلة؟

لعلّ **الجابري** لا يُفصح بوضوح عن جوهر الإشكال، هل يتمثل في الاقتباس والأخذ من الآخر؟ أم في فك الارتباط به والاستغناء عنه في حالة الاستقواء العلمي؟ وهل قياس حالة الآخر الماضية على الحالة الواردة مقبول أم مرفوض؟ مع الإشارة إلى أنَّ المرحلة التاريخية التي يُناقشها **الجابري** كانت أحوج إلى ذلك الآخر من أي مرحلة أخرى، ذلك لأنَّ الذات لم تكن لها عُلب جاهزة من المفاهيم والتفسيرات والمناهج الفلسفيّة عامة بحيث كان يمكنها أن تُعلن قطيعة مع الثقافات المعاصرة لها، تحت أي مبرر. مع العلم أنَّ

(1) الجابري، **العقل العربي: محددات الماضي وآفاق المستقبل**، ضمن ندوة منشورة في مجلة «العالم»، لندن، السنة 1993م، العدد 492، ص 58 ـ 59، أدار، الندوة وأعدها للنشر الأستاذ وحيد تاجا.

مسلك «القطيعة» نفسه مرفوض ولا علمي ولا أخلاقي، حتى وإن بلغت الذات تُخمة في الغنى المنهجي والثقافي، كما أنَّ العلماء والرُّواد لم يكونوا في مستوى من القصور الذي يحتاج من علماء العصر أن يمارسوا تُجاههم وعليهم حجراً فيقيموا في وجوههم حواجز جُمركية ثقافية معاصرة تتحكم في القديم وتحاكمه، وهذا ينقلنا من مُساءلة مفهوم «المعقول الديني» لدى **الجابري**، إلى مُساءلة مفهوم «العقل العربيّ» ذاته، فهذا العقل بهذه التركيبة الجابرية يحتاج إلى مزيد من تحديد، فهل هو جزء من العقل الإنساني؟ أم إنَّ هذا العقل مُتميز وخاص لعروبته؟

وطلباً لمزيد من الإيضاح نعود إلى شرح **الجابري** نفسه لذلك بقوله: «لقد اعتمدت تقسيم (لالاند) في التفريق والقسمة بين عقل ناظم ومُنظم ومُكوِّن، لكنني لم أجعل بحثي محصوراً في التقسيم، وهذه كلها مقاربات، فالعقل المُكوِّن هو هذه الشبكة نفسها، والعربيّ كإنسان له عقل كما لجميع البشر، لكن تراثه وتربيته، وثقافته قيمة تشكل عالماً خاصاً به، وهذا على وجه التحديد ما يُبرر التسمية التي أطلقتها (العقل العربيّ) ومن ناحية أخرى فقد استعملت هذه التسمية تجنباً لعبارة الفكر العربيّ لأنَّ كلمة (فكر) فيها أيضاً التباس، فهي تدخل في نطاق الأفكار والإيديولوجيات والآداب والفنون، بمعنى أن هناك مضمون فكري في الآراء نفسها، وهذا لا يهمني وليس من مشاغلي واختصاصي نقد هذا الفكر، لأن هذا نقد إيديولوجي...»[1].

والظاهر أنّ الفصل الذي يقيمه **الجابري** بين «العقل و«الفكر» غير مُقنع، لأنَّ ما يُميز الإنسان العربيّ ـ على حد قوله ـ من تراث وثقافة وقيم هي جزء من الأفكار والآداب والفنون كمضمون فكري،

---

(1) الجابري، **ندوة العقل العربي: محددات الماضي وآفاق المستقبل**، ص 59.

إن لم تكن هي التي تنتجه وتلده، فكيف يُمكن عزل وفرز الآليات التي تنتج الأفكار والمقولات عن الفكر الصادر عنها؟ لا نظن أنَّ ذلك مُمكناً إلا في باب العلوم البحتة من رياضيات وفيزياء، والتي لم تخل بدورها من مراجعات نقدية، خاصة «وأنَّ العقل العربيّ عقل مُكوِّن، وتكوينه اتصالي أكثر مما هو علمي، بمعنى أنه عقل اجتماعي مبني على الممنوع والمسموح، وهذا العقل تكوَّن في فترتين: فترة عصر التدوين ثم عصور الانحطاط»[1]. والشاهد من كلام **الجابري** الذي تنبني خطته على خلخلة وتكسير الآليات «لتحطيم هذه الشبكة من العقل المُكوِّن التي انحدرت إلينا من عصر الانحطاط، وهي محاولة متمثلة في خلخلة وتحريك الثوابت للمجيء بأشياء جديدة، أي محاولة لتحريك عقلنا العربيّ ليأتي بجديد»[2]. وقد لا يعارض أحد الدعوة إلى ضرورة إبداع تفكير جديد، لكن على أي أرضية وبأي مقياس يتم تكسير هذه الآليات، وبدء عملية الخلخلة؟

«ففي قناعتي إنَّ مفهوم تكسير الآليات شيء خطير، إذ أننا نخاف أن يأتي أي شخص وبأي أداة ومفهوم يُغير ويُبدل كما يريد، أو كما تُملي عليه إرادته أو إرادات أخرى، «**نيتشه**» مثلاً كسر الآليات وكسر القيم على طريقته وجاء ليبدل، فكان ما كان من أمر ما يُنسب إليه من الناحية السياسية وهو ظهور المذاهب التَّسلطية، فالمهم في هذا الأمر هو من الذي سيغير. وبأية أداة أو منهج؟ ثم ما هي النتائج؟..»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 58 ـ 59.

(2) المصدر نفسه.

(3) **مداخلة الدكتور سليم العوا، ندوة العقل العربي**، مجلة العالم، لندن.

وفي محاولة للإجابة عن هذه التساؤلات، أراد **الجابري** أن يُغير عبر مشروعه النقدي، أما عن سؤال المنهج الذي طرحه الدكتور سليم العوا، فإننا تعقبناه في المشروع **الجابري**، فلم نفلح في الوقوف على منهج إبستمولوجي واضح الآليات والمسالك وهو المنهج الذي حاول **الجابري** تطويعه حسب ما يريده هو لا ما يقوله النص، مما حدا بـ**الجابري** إلى إنطاق النَّص بما لم يَقُله، ليس من زاوية هرمنوطيقية، وإنما من زاوية ادعائية، يُحْضرها ناقد «العقل العربيّ» حينما يُريد ويغيبها حينما يرى أنها ستخالف نتائجه التي يريدها والمحدّدة سلفاً. ولعلَّ هذا التداخل المنهجي قد قاد **الجابري** إلى جعل فهمه للنص مطابقاً للمعنى الأصلي للنص، في حين أنَّ «فهم النص مغاير لمعنى النص، فالمعنى هو الشيء الذي يحمله النص، أما الفهم فهو ما يمارسه المتلقي أو عامل المعرفة، وقد يصيب به معنى النص أو قد يكون الفهم مغلوطاً، فينحرف عامل المعرفة عن معنى النص ولا يصيبه...»[1]. أما عن النتائج التي طرحها «سليم العوا» في سؤاله، فالظاهر البيِّن، أنها فتحت النار النقدية على أجزاء معرفية مهمة من التراث وهو ما أدى إلى إعدامات بالجملة في الحقل الفكري الإسلاميّ، والوصول إلى خلق حرب طائفية بين مُكونات التراث الواحد.

وما يُثير الاستفهام حقاً، هو أنَّ مطاردة **الجابري** النقدية للمنظومة الفكرية التي تبنتها المعارضات القائمة ضد السلطات المستبدة حينها، كانت تتأسس على العنوان **الجابري** القائم على مُحاربة الفكر التسلطي الشاهنشاهي الدخيل، «لكن الظاهر أنَّ النتيجة

(1) علي رضا قائمي نيا، **إبستمولوجيا النص**، مجلة المحجة، السنة الثانية العدد 6، شتاء 2003م، ص 106.

كانت شرعنة السلطات المستبدة والتجريم الفكري للمعارضة. فـ**الجابري** يذهب إلى أنه يتبنَّى في نقده للعقل العربيّ منهج التحليل الملموس للواقع الملموس، والحقيقة أنَّ تحليله كما رأينا هو تحليل إبستمولوجي للنصوص العالِمة، والنصوص العالِمة قد تكون ملموسة ولكنها ليست هي الواقع عامة، وليست هي الواقع الثقافي أو تُمثل التجلي الفعلي للعقل، فنصوص الواقع أكبر وأشمل وأعمق دلالة من النصوص العالمة، فليس من الجائز على الأقل اتخاذ نتائج تحليل النصوص العالمة وحدها، أساساً لتعميم الحُكم على مُجمل «العقل العربيّ»، و«العقل العالِم» و«العقل الشعبي» و«العقل العلمي» والأبحاث الإبستمولوجية التي استفاد منها **الجابري** منهجياً مثل أبحاث «بياجيه» و«فوكو» لا تقف عند حدود النصوص الثقافية المجردة، بل تغوص أساساً في تفاصيل التجليات والممارسات العلميّة والمادية لاستخلاص نتائجها الإبستمولوجية، إنَّ عدم دراسة هذه التجليات يجعل من الحُكم الإبستمولوجي على العقل العربيّ حُكماً مبتسراً ناقصاً بالضرورة»[1].

ج ـ «الهِرمسية واستقالة العقل» عند جابر بن حيان:

على المقاييس الإبستمولوجية الجابرية تتوزَّع الصفات وتنقسم الأحكام بين «التفكير العقلاني» والمفكرين الفلاسفة العقلانيين، وبين استقالة العقل والفلاسفة المُتهرمسين، من داخل الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، وعلى هذا التقسيم، يكون «أوَّل فلاسفة» اللاعقل في الإسلام هو **جابر بن حيان**، وصفة «الأوَّلية» هنا تسترعي الانتباه،

---

(1) محمود أمين العالم، **ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابري للعقل العربي**، ص 273 ـ 274.

فالجابري لا يتوقف عند **جابر بن حيان** من حيث يُعد بحق ـ وهو الذي تُوفي في حدود العام 200 هجرية ـ أول فيلسوف مُسلم (بالمقارنة مع **الكندي** الذي كان أول فيلسوف عربي)، ولا يتوقف عنده من حيث إنّه يُعد ـ وهو صاحب الرسائل المشهورة في الكيمياء ـ أول مُؤسس للعلم العربيّ، بل الأولية الوحيدة التي يُقر له بها هي دوره في نقل «مُنتجات العقل المستقيل إلى الثقافة العربيّة الإسلاميّة»[1].

ويستدل **الجابري** على هذا الحكم القاسي قائلاً: «لنُسجل إذن أنَّ أول ما نُقل إلى الثقافة العربيّة الإسلاميّة من علوم الأوائل، كان من العلوم الهِرمسية السِّرية السحرية، ومن المركز الأصلي للهِرمسية (الإسكندرية) أما عن الطريق الذي سلكته هذه العلوم، عبر الترجمة إلى الثقافة الإسلاميّة، فيذكر ابن النديم أنَّ شخصاً يدعوه تارة «**إصطفن القديم**» وتارة باسم «**اصطفن الراهب**» قد نقل **لخالد بن يزيد بن معاوية** كتب الصنعة وغيرها، ويذكر **جابر بن حيان** أنّه اتَّصل **بإصطفن** الراهب هذا وسأله عن طريقته في التدبير فأجاب بأنها «طريقة **هِرمس** مُثلث الحكمة». إذن فلقد كان العقل المُستقيل الذي تحمله الهِرمسية هو أول من انتقل إلى الثقافة العربيّة الإسلاميّة من عناصر الموروث القديم، وذلك عبر الكيمياء والتَّنجيم ورسائل **بن حيان** تؤكد ذلك تأكيداً»[2].

والملاحظ على نقد **الجابري** هذا أنه لا يتجاوز السّرد المنقول من كُتب التاريخ والأخبار، ولا يُبين «سلبية الكيمياء الهِرمسية» في رسائل **جابر بن حيان** التي يرى بأنها تُثبت ذلك وتُؤكده... ولنا أن

(1) **مذبحة التراث في الثقافة العربية الإسلامية**، ص 85.

(2) **تكوين العقل العربي**، ص 194 ـ 195.

نتساءل: تؤكد ماذا؟ إذا كنا قد بيّنا ومن خلال مصادر الترجمة أنَّ هذه المصادر تؤكد نُبوة **هِرمس** وعِلمه النبوي، هذا فضلاً عن «الخلط التاريخي الشنيع» الذي يُشير إليه الدكتور **طرابيشي في** تعليقه الهامشي في التفريق: «**بين إصطفن الراهب**» و«**إصطفن القديم**» حيث جعلهما **الجابري** شخصاً واحداً وهما على افتراق، فهما **اصطفنان**، ويُدرجه **ابن النديم** في باب أسماء النَّقلة من اللغات إلى اللسان العربيّ»[1]، وحينما نتعرّف رأي **هنري كوربان** في الموضوع نجد أنَّ هناك تطابقاً مع ما يذهب إليه **الجابري** يقول **كوربان**: «إنَّ المجموعة الضخمة من المؤلفات التي تحمل اسم **جابر بن حيان**، هي بدورها أيضاً هِرمسية في عدد من مصادرها، ولا يسعنا إلا أن نُحيل القارئ إلى العمل الضخم الذي كرّسه لها المستشرق (**بول كراوس**) والذي بقي ردحاً من الزمن المُرشد الأمين في الدراسات الجابرية (نسبة **لجابر بن حيان**)»[2].

لقد ظلَّت المعرفة التي تركها **جابر بن حيان** ضحية النسيان والإقبار، إلى أن جاء «**بول كراوس**» الوحيد المتميز بالسبق في دراسته تراث **جابر بن حيان**، ولم تبق من مُهمة للدارسين والنُّقاد العرب سوى ترجمة دراسات «**كراوس**»، وتبنِّي أحكامه، كما هي، وهو ما فعله **الجابري**، إذ لا يُضيف ولا ينقص أي شيء، بل إنه يجزم في الإقرار بموقف «استقالة العقل لدى **جابر بن حيان**» على الرغم من تريُّث «**هنري كوربان**» الذي يقول: «.... إنَّ إعطاء الحُكم الفصل على هوية مؤلف هذه المجموعة: «رسائل الكيمياء»، لهو موضوع خطير، بيد أنَّ المستشرق «**برتلو**» الذي انصرف بشكل خاص

---

(1) **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، ص 85.

(2) **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 205 ـ 206.

إلى دراسات **جابر** اللاتينية، انتهى به البحث إلى إنكار كُلي وغير مدعوم برهانياً، لكون الوثائق صعبة المنال...»[1]، ولم نَدْرِ بعدُ لماذا يُغيب **الجابري** هذه الشواهد من مشروعه حينما يأخذ من هذه المصادر الاستشراقية حيث توجد تلك الشواهد في طياتها، في الوقت الذي ينحو فيه نحو القطع من جانب أحادي، وحينما يعجز **الجابري** عن التعرّف على طُرق هذه الهِرمسية وتشخيص معالمها لدى **جابر بن حيان** نجده يُبرر ذلك بضيق المجال يقول: «... إنَّ المجال لا يتسع هنا لعرض المضمون الهِرمسي لرسائل **جابر بن حيان** بتفصيل»[2]، لكن هذا المجال الذي لا يسمح لضيقه يظهر أنّه يُوسع لناقد العقل العربيّ فجوات يتخلّل منها «ليقوم باقتطاعات وابتسارات من رسائل **جابر بن حيان** تُتيح له أن يخلص إلى هذه النتيجة المقررة سلفاً» حيث يرفض **جابر بن حيان** إذن العقل ووسائله ويضعنا أمام رؤية هِرمسية تكشف بنفسها عن العقل المُستقيل الذي يُوجهها[3].

ويبقى السؤال مُعلقاً: ما الذي قاد هذه الرؤية الهِرمسية نحو **جابر بن حيان** حتى أفرزت لديه عقلاً مُستقيلاً؟ والجواب هو أنَّ الحقيقة وراء وصف واتهام **جابر بن حيان** بالعقل المُستقيل، وتوظيفه مُنتجات ذلك العقل هو انتماؤه للتشيع، وهو ما يكشف عنه «**هنري كوربان**» في قوله: «.... ومُقابل ذلك قام المستشرق «**هوليمار**» بجمع عدد من الوثائق الملائمة التي تدعم العُرف السائد، فهو يؤكد أنَّ **جابر** عاش في حُدود القرن الثامن الميلادي «الثاني للهجرة» وأنّه كان تلميذاً **للإمام جعفر الصادق**»[4]، ومراد **كوربان** من سوق هذا

(1) **تاريخ الفلسفة الإسلامية.**

(2) **تكوين العقل العربي**، ص 196 ـ 197.

(3) **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، ص 86.

(4) **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 206.

المُعطى هو ربط **جابر بن حيان** بما أسماه ـ وكرَّره من خلفه **الجابري** ـ «بالفلسفة النبوية المنسوبة لِهرمس»، مع العلم أنَّ تتلمُذ **جابر بن حيان** على **الإمام الصادق** ليس سرًّا، كما لا ينكره أحد، لكن السؤال الذي كان يحتاج لإجابة من «**كوربان**» ولا يزال بحاجة لإجابة من **الجابري** هو: ما الرابط بين هذه «الفلسفة النبوية **لِهرمس**» و**الإمام جعفر الصادق**؟

كما أنَّ **جابر بن حيان** لم يكن الوحيد الذي تتلمذ على الإمام **جعفر الصادق**، وإنّما تتلمذ عليه أيضا مُؤسسو المذاهب الفقهية السُّنية، وأهل السنة لا يُنكرون ذلك، بل إنَّنا نجد **الجابري** يُثني على المنهج لدى الشافعي في «علم أصول الفقه» الذي اتخذ صبغة علم عقلي منهجي كان بالنسبة للشريعة كالمنطق بالنسبة للفلسفة، فكان أحد وَجْهَي «العقلانيّة الإسلاميّة»[1]. على حد تعبير **الجابري**.

وإذا كانت مقصدية «**هنري كوربان**» معلومة في نبشه لتراث جابر بن حيان، فهي تريد أن تقطع صلة موروثه العلمي بالعلم الحديث، وهو ما نستشفه من قوله: «إذ إنَّ المقاييس المعقدة والأعداد الكبيرة التي يتوصل إليها جابر بدقة متناهية، ليس لها أي معنى بالنسبة لمختبراتنا اليوم، ولما كان المبدأ والهدف «العلم والميزان» هو الوصول إلى قياس رغبة «نفس العالِم» وتشوقها للحلول في المادة، يصعب علينا إذن أن نرى فيه سبقاً في موضوع العلم الكمي الحديث»[2]. فإذا توضَّحت مقصدية «**كوربان**»، فما هي مقصدية **الجابري** في ترديد أحكام المستشرقين من **كوربان** إلى «**هوليمار**» إلى «**بول كراوس**»؟ وبدون الإتيان بجديد في الموضوع؟

---

(1) **تكوين العقل العربي**، ص 118.

(2) **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 206.

بل إنَّ **الجابري** قد «فوّت على قارئه فُرصة ثمينة لقراءة فصل مُبكر من فصول «تنصيب العقل» في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، نتيجة لتجاهله الأسبقية التاريخية التي ينتزعها **جابر** لنفسه، في مجال ريادة علم المنطق وصناعته سواء بكتابه الموسوم بـ«كتاب الخواص الكبير» الذي شرح فيه «المقولات الأرسطية العشر» والمقدمات الأصاغر «الخمس» التي أضافها «**فرفوريوس**» صاحب «الإيساغوجي» إلى أروغانون **أرسطو**، أو بكتابه الموسوم بـ«كتاب الحدود» الذي يعده الدارسون أوَّل كتاب بالمعنى الفلسفي للكلمة، في اللغة العربيّة»[1]. كما لا يُمكن السكوت على تأكيد جابر بن حيان على ضرورة الابتداء بالمنطق كآلة لسائر العلوم وتخصيصه كتاباً للمنطق يقول **ابن حيان**: «...يجب أن تعلم أنَّ نظرك ينبغي أن يكون بما علمناك إياه في كتاب المنطق، فلا طريق إلى الوصول إلى هذه العلوم وحقيقتها إلا من ههنا فقط»[2].

إنَّ هذا الحَجْب المتكرر في (إبستمولوجيا **الجابري**) ينمُّ عن أَسْر إيديولوجي للمؤلف نفسه ولموضوعه أيضاً، في عملية مُضنية للبحث عن اللامعقول في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، ويظل المشجب دائماً في الخارج، في حين أنَّ المطلوب هو تلمس مدى معقولية الخطاب العربيّ الإسلاميّ من الداخل لا من الخارج، وهو ما يثيره الدكتور علي حرب مُركزاً على معالجة **الجابري** للخطاب العرفاني بخاصة في قوله: «إذا كان للوحي عقلانيته، فلماذا ننفي عن العرفان هذه الصفة؟ إذ كلاهما يُقدم نفسه معرفياً بوصفه ينشئ علاقة مع الغيب، وفي المقابل إذا كان للوحي معقوليته، فللعرفان معقوليته، وفي

---

(1) **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، ص 86.

(2) **مختار رسائل جابر بن حيان**، نشرة بول كراوس، مكتبة المثنى المصورة، بغداد، سنة 1935م، ص 210.

المقابل إذا كان للعرفان لا معقوليته، فللوحي لا معقوليته، فما يصدق على أحدهما يصدق أيضا على الآخر.»[1] وهذا الرأي النقدي يُمثل وجاهة إبستمولوجية، لكنها ليست إبستمولوجية جابرية، إنما هي إبستمولوجيا تستند على المدرسة الألمانية الهرمنوطيقية، ويبدو أنّه ربما فات الدكتور **علي حرب** أنَّ الدكتور **الجابري** وإن كان إبستمولوجيا من جهة المنهج إلا أنه سلفي من جهة الاعتقاد، وسلفيته هذه قادته إلى الإقرار بالخطاب الغيبي في بُعده القرآني مع فصله عن الخطاب العرفاني وإنكاره له، بل إنَّه يتجاوز ذلك فيُعطي لمنهجه حقوق إضعاف الأحاديث حينما ينقد **الغزالي** بقوله: «... وهو يحشد الأدلة من كل نوع لصالح رأيه بعضها آيات من القرآن، وكثير منها أحاديث ضعيفة ومرويات من هنا وهناك»[2].

وتنجلي سلفية **الجابري** بوجه بارز في إشادته **بابن تيمية** رائد السلفية في التاريخ الإسلاميّ ومرجعها في الوهابية المعاصرة، يقول **الجابري**: «**ابن تيمية** كان أمة وحده بكفاحه وأنصاره وغزارة ما كتب وأفتى...»[3]، فقد عانقت الإبستمولوجيا الجابرية الموجهة بأحكام استشراقية الموروث التُّراثي السَّلفي التيمي (نسبة **لابن تيمية**) وقادته إلى الحُكم بتغييب معقولية الخطاب العرفاني في قراءة التراث، وهو ما يذهب الدكتور **علي حرب** بخلافه، ذلك أن لمسات الفكر العرفاني حتى وإن «بدت في ظاهرها غير معقولة، يُمكن أن ينكشف بعد التحليل وفيما لو نُظر إليه بعقلٍ مفتوح، ومن دون سبر نظر، عن عقلانيّة خفية، مُحتجبة، كما يتجلّى ذلك بنوع خاص في نتاج «**ابن**

(1) علي حرب، **نقد النص**، ص 120.

(2) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، ص 592.

(3) المصدر نفسه، ص 619.

عربي»، **فالجابري** يتعامل مع نص **ابن عربي** من خلال ما يُصرح به صاحبه، في حين المطلوب، تحليل بنيته العميقة، للكشف عن منطقه الداخلي وعن أجهزته المفهومية، نعم ابن عربي يبدو غير عقلاني، فيما لو نظرنا إليه بمنظار **أرسطو** وبمنظار العقلانيّة، ولكن لو نظرنا إليه بعين أوسع، بعين «**هيغل** أو **هيدغر**» لتكشَّف خطابه عن عقلانيّة واسعة مدهشة»[1].

د ـ «الهِرمسية واستقالة العقل» عند الرازي:

تمتدُّ مقصلة النقد **الجابري** إلى أحد أكبر أطباء المسلمين، إنَّه **أبو بكر بن زكريا الرازي**، ـ بعد أن انتهت تلك المقصلة من بَتْر أكبر كيميائيي المسلمين **جابر بن حيان** ـ لإلحاق هذا الطبيب بدائرة (العقل المُستقيل)، ووصفه بـ(الفيلسوف اللاعقلاني). واستهداف **الرازي** الفيلسوف لا يُعتبر أمراً حديثاً، بل إنه موقف كرَّره معاصروه ولاحقوه إلى الحد الذي وسَمه **أبو حاتم الرازي** بـ(المُلحد) في كتابه «أعلام النبوة: الرد على الملحد **أبي بكر الرازي**»، وهو ما اعتبره مقدم الكتاب ظُلماً في حقه، إذ يقول: «لم يُظلم أحد قط في تاريخ الفلسفة العربيّة الإسلاميّة كما ظُلم **الرازي** (250هـ/ 315هـ)، فشهرته كطبيب طغت على شهرته كفيلسوف... وهذا ما حدا به إلى أن يكتب «كتاب السيرة الفلسفيّة» ليحامي به عن استحقاقه... وهكذا دَمْغه **ابن سينا** في معرض أجوبته عن أسئلة **البيروني**...، وكان ذلك أيضاً موقف **ابن ميمون القرطبي** الذي خصه في كتابه «دلالة الحائرين» بفقرة.... ويبدو أن أحد أسباب الحملة الفلسفيّة عليه، كانت نزعته الأفلاطونية التي لم تتمتع بقدر مشروع من المصداقية في سياق

---

(1) **نقد النص**، ص 120 ـ 121.

الهيمنة الأرسطية شبه المطلقة على المشائية العربيّة الإسلاميّة[1]، وهو ما أقلق **الجابري**، الذي انقضَّ عليه ربما بسبب قول **الرازي**: «قال أستاذنا **أبو موسى جابر بن حيان**»[2] حسب ما أورده **ابن النديم** في الفهرست، **فالجابري** لا يرى في **الرازي** مُجرد تلميذ **لجابر بن حيان** ولا يشفع في ذلك **للرازي** أن بينه وبين **جابر** مسافة قرن وربع قرن على الأقل من الزمن ـ **فجابر بن حيان** باعتراف **الجابري** ـ لا يمكن أن يكون قد عاش إلى ما بعد سنة 200هـ، بينما تُوفي **الرازي** عام 320هـ على ما يذهب إليه **صاعد الأندلسي** في «طبقات الأمم» **والقفطي** في «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، ومهما يكن من أمر فإنَّ **الجابري**، يُصر على أنَّ **الرازي** تعلم من **جابر** إن لم يكن منه فمن كتبه[3] ليصل **الجابري** إلى خلاصة تُوحي بتناقض حاصل في المسيرة العلميّة **للرازي** وذلك في قوله: «إنَّ **الرازي** طبيب عقلاني ولكنه فيلسوف **غُنوصي هِرمسي**»[4]، ولعلَّ ما ينقض هذا الموقف التعميمي **للجابري** تجاه **الرازي**، هو تخلي الأخير عن الصنعة في وقت مبكر من عمره. «فقد أعطى الطب نصف عمره، وترك الكيمياء وهو في الثلاثين من عمره، إذ يذكر **الرازي** في كتابه «السيرة الفلسفيّة» أنَّ تأليف كتاب (الجماع الكبير) المعروف بـ«الحاوي في الطب» قد استغرقه وحده خمس عشرة سنة...»[5]، وما أشرنا إليه

---

(1) لأبي حاتم الرازي، **أعلام النبوة**، تصدير الدكتور طرابيشي، دار الساقي، لندن، الطبعة الأولى 2003م، ص 7 ـ 8.

(2) ابن النديم، **الفهرست** تحقيق د.محمد عوني عبد الرؤوف، د. إيمان السعيد جلال، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2006م، الجزء الأول، ص 355.

(3) طرابيشي، **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، ص 87 ـ 88.

(4) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1991م، ص 330.

(5) المصدر نفسه، ص 88.

سابقاً في اقتطاع **الجابري** للشواهد ليبتر منها الثناء ويبرز التقريع من استدلالات المستشرقين في حق العلماء المسلمين في التراث، يكرره مرّات عدّة... مع **الرازي** وذلك ما يفعله مجدداً مع **هنري كوربان** الذي اقتطع من شاهده ما يُثبت الفصل بين منهج الرازي في الكيمياء ومنهج **جابر بن حيان** في التخصص ذاته، وذلك ما عبر عنه (**كوربان**) بقوله: «...إنَّ تصوّر **الرازي** للكيمياء يختلف عن تصور **جابر بن حيان**، لأنَّ الميل الغالب لديه هو رفض التفسيرات الباطنية والرمزية للطبيعة»[1].

ويبني **الجابري** باقي مواقفه من **الرازي** لإخراجه من دائرة العقل على استشهادات يأخذها من كتاب «الطب الروحاني»، الذي يفتتحه صاحبه ـ **الرازي** ـ بمديح للعقل وإظهار لفضائله للتمكن من الوصول إلى معرفة حقيقية تُميز الإنسان عن باقي المخلوقات، التي لا تكتسب خاصية العقل هذه، وهو ما لا ينفيه **الجابري** هذه المرة بل يُورده ويؤكد مصدريته لكنه يتساءل قائلاً: «نعم يستهل **الرازي** كتابه» الطب الروحاني» بالإشادة بالعقل، ولكن أي عقل؟ وفي أي إطار؟»[2]، وهذا الاستفسار من **الجابري** منطقي ومطلوب للكشف عن ماهية العقل عند **الرازي**، لكن **الجابري** لا يُورد الشاهد الذي يبرز فيه **الرازي** فضائل العقل كاملاً، وعليه فإنه يعود لمنهج الاقتطاع الذي عوّدنا عليه، حتى يتناسب مع مُراده المُحدد سلفاً، وهنا لا تكون النصوص دليلاً على صاحبها، إنما تُصبح الاقتطاعات الجابرية للنص الأصلي هي الأصل لتوافق النتائج المقررة سلفاً، كي لا تُحرج ناقد العقل العربيّ، وفي هذا التشكيل للنص، يستنبط

---

(1) **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 199.

(2) **تكوين العقل العربي**، ص 198 ـ 199.

الجابري خلاصته حول العقل المقصود لدى **الرازي**، قائلاً: «المقصود هنا ليس الإشادة بالعقل كسلطة معرفية، بل كسلطة تقهر (الهوى) و(الشهوات)، وبعبارة أخرى إنَّ العقل الذي يُشيد به **الرازي** هو العقل المستقيل»[1].

ولنا أن نثير تساؤلات مشروعة حول هذا الحُكم الحاسم للجابري بحيث رأى في العقل عند **الرازي** عقلاً مُستقيلاً وليس عقلاً يُشكل سلطة معرفية، فهل اعتمد «ناقد العقل العربيّ» سلاح التأويل بعد أن رفض ركوب إبستمولوجيا النص المنفتحة على المواقف المتعدّدة، ولعل الإجابة تتوضح بعد مراجعة النصوص الأصلية للرازي والنصوص التي استدل بها **الجابري** ليصل إلى الحُكم باستقالة العقل «**فالجابري** أسقط من الشاهد العبارات التي تُحدد العقل كسلطة معرفية، والواقع أنَّ الرجوع إلى نص **الرازي** يكشف لنا عن سبق مدهش إلى تعيين وظائف مُتعددة للعقل، **فالجابري** يسقط من الشاهد العناصر الخمسة التي تتحدث عن العقل، ولم يُبْقِ من النص إلا ما يُشير إلى سادس وظائف العقل التي هي الوظيفية الأخلاقية»[2].

ولا يكتفي «ناقد العقل العربيّ» بإسقاط عناصر من نص **الرازي** كي يتمكن من تطويعه في الاتجاه الذي يُريد، بل إنه يُقسّم **الرازي** إلى (رازيين) كما فعل مع **الفارابي** و**ابن سينا**، فيصبح **الرازي** يتأرجح بين «مادة وأفق علمي» و«فلسفة دينية هِرمسية»، وهذا ما ظهر واضحاً في كتابه «العقل الأخلاقي العربيّ» عندما قال بعد عرضه لكتاب «الطب الروحاني **للرازي**»: «... وهكذا ترتبط أخلاق «الطب

(1) **تكوين العقل العربي**، ص 198 ـ 199.

(2) **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، ص 91 ـ 92.

الروحاني» عند **الرازي** من حيث مادتها وأفقها العلمي **بجالينوس**، أما من الناحية الفلسفيّة فهي مُؤطرة بالخلفية الفلسفيّة التي تحكم فكر **الرازي** الفيلسوف، نقصد بذلك عرفانية الفلسفة الدينية الهِرمسية التي تدور كلها حول خلاص النفس من (المزجة)، أي الامتزاج بالبدن، وعودتها إلى عالمها الأصلي إلى النفس الكُلية ومن هنا كان الهدف من الأخلاق هو خلاص النفس»[1].

ومكمن الاستغراب في هذا التشطير الذي قسّم **الرازي** إلى رازيين هو غُموض ما يقصده **الجابري** من حديثه عن المادة العلميّة والأفق العلمي المرتبط **بجالينوس**، وهذا الارتباط **بجالينوس** الذي تحقَّق أيضا مع **الكندي**، ونال عليه الثناء، يُصبح مرجعية لدى الإبستمولوجيا الجابرية. لكن ما الذي يعيب **الرازي** ويدفعه إلى الخطِّ المُستقيل للعقل إذا هو استفاد من **جالينوس** بدون انفصال عن العرفان وباعتباره طبًّا روحانياً حسب **الرازي**؟ مع العلم أنَّ **الجابري** سبق في كتاب «العقل الأخلاقي العربيّ» نفسه أن قال: «أما القول بأنَّ أساس الأخلاق في الموروث الإسلاميّ (الخالص) هو العقل، فهذا يجد ما يؤيده في الأصلين الأولين في الإسلام وهما القرآن والسنة»[2]. وفي المقابل ألا يجد العِرفان ما يُؤكده في هذين الأصلين الأولين (القرآن والسُّنة) في الإسلام؟ وهل يُوجد في هذين الأصلين ـ القرآن والسُّنة ـ ما يدعو إلى الفصل بين العقل والعرفان؟ مع العلم أن ما اعتبره دليلاً على تَهرمُس **الرازي** هو اعتماده «العقل القامع للهوى»، وهذا العقل النَّاهي والقامع للنفس عن الهوى هو عقل قرآني بامتياز، وهو ما تجاهله **الجابري** ليرد أصله إلى

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 295.

(2) المصدر نفسه، ص 110.

الأفلاطونية المُحدثة، وهكذا يبدو أنَّ مسلك **الجابري** في إبطاله العقلانيّة الرازية هو «إساءة التأويل بإقامته علاقة مساواة بين العقل القامع للهوى، والعقل الهِرمسي، والحال إنَّ العقل القامع للهوى أياً تكن أصوله اليونانية من سقراطية، وأفلاطونية أو أفلاطونية مُحدثة، هو بامتياز عقل جميع الحضارات الكتابية، وفي مُقدمتها الحضارة العربيّة الإسلاميّة التي يُحددها بعض فقهاء فلسفة التاريخ بأنها حضارة تكليف»[1].

«استقالة العقل» عند إخوان الصفاء:

حينما نُقلّب صفحات كتاب «تاريخ الفلسفة الإسلاميّة» **لهنري كوربان** من جديد للبحث عن صورة تعريفية مصغرة لإخوان الصفاء، نقرأ قوله في وصفهم: «يظهر إخوان الصفاء في موسوعتهم على شكل جمعيات سرية، أحاطت نفسها بستار التكتم ولم يكشف أعضاؤها عن أسمائهم...»[2]. أما عن هويتهم المذهبية ونزعتهم الفكرية، فيقول عنها كوربان: «... لم يكن إخوان الصفاء جماعة ألَّف بين قلوبهم المذهب الشيعي فحسب، بل كانوا جماعة فكرية ذات نزعة إسماعيلية خالصة بالرغم من أنَّ كتاباتهم الحذرة لا تكشف عن الأمر إلا لأُولي العِلم والإدراك»[3] ولم يُخالف هذا الرأي مستشرقون آخرون، أمثال (**غولدسيهر**) و(**إيفانوف**) و(**كازانوفا**)، أما عن الباحثين المسلمين المعاصرين فقد صادقوا على رأي **كوربان** ومذهبه في هوية إخوان الصفاء، وهو ما عبَّر عنه **طه حسين** في

(1) **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، ص 90.

(2) **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 209 ـ 210.

(3) المصدر نفسه، ص 210.

مقدمته لرسائل إخوان الصفاء[1] وأكده **عبد الرحمن بدوي وماجد فخري وعارف تامر ومصطفى غالب**، ولم يخرج ناقد العقل العربيّ عن هذا الحكم في حق إخوان الصفاء، ما دام **(هنري كوربان)** قد جزم فيه القول، يقول **الجابري في** حقهم: «لعلَّ أول ما يُلفت النظر في هذه المرحلة من تطور حضور الهِرمسية وعقلها المُستقيل في الثقافة العربيّة الإسلاميّة هو «رسائل إخوان الصفاء» والحق أنَّ هذه الرسائل تُشكل مدونة هِرمسية كاملة، وهي على الرغم من ادعائها الأخذ من جميع المذاهب والأديان واستعمالها لجوانب من الأرسطية، وعلى الرغم من اتخاذها الإسلام لباساً شفافاً فهي لا تُخفي انتماءها الهِرمسي، إذ تُحيل مراراً وتكراراً إلى **هِرمس** مُثلث الحكمة وإلى **أغاثا ديمون وفيتاغورس**، ونظرية العقل الكُلي المُكلف بتدبير الكون...»[2].

وبناء على هذا الحكم فإنّ ما أقدم عليه الخليفة العباسي من إحراق لهذه الرسائل يُعد أمراً محموداً وفعلاً وقائياً للفكر العربيّ الإسلاميّ من انتشار المدونات الهِرمسية ذلك: «أنَّ الخليفة العباسي المُستنجد أمر عام (554هـ) بأن تُحرق رسائل إخوان الصفا، جميعها سواء الموجود منها في المكتبات الخاصة أو العامة مع مؤلفات **ابن سينا**»[3]. وإذا كان المستنجد قد عمد إلى لغة الإحراق للتحاور مع رسائل إخوان الصفا فإنّه قد فعل ذلك من موقع الإيديولوجيا السلطانية التي تحركها نوازع الخوف على «أمن الدولة»، وهو هدف واضح من منظور الإيديولوجيا السلطانية التي أقام **الجابري** مشروعه

(1) **رسائل إخوان الصفا**، تصحيح خير الدين الزركلي، تقديم طه حسين، المطبعة المصرية بمصر سنة 1928م، ص 7 ـ 8.

(2) **تكوين العقل العربي**، ص 202.

(3) **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 213.

على أساس نقضها وتعريتها، لكنها من منظور الإبستمولوجيا الجابرية تغدو غامضة وتحتاج لتوضيح ذلك بأنَّ «إخوان الصفاء يَمْثُلون في محكمة **الجابري** مُتلبِّسين هذه المرة بتهمة الهِرمسية»[1]. لقد انتقل **الجابري** من وظيفة النقد الإبستمولوجي إلى دور المُكفِّر والرقيب العقائدي حينما يقول عن إخوان الصفاء: «على الرغم من اتخاذها الإسلام لباساً شفافاً» وهو ما نستشف منه التشكيك في إسلامهم، وممّا يزيد من غموض موقف **الجابري** منهم، هو لجوءه إلى تأويلات تعمل على إنطاق أحداث بغير مدلولها الذي نطقت به، وهكذا تبدو رسائل إخوان الصفاء هذه مُجرد ردٍّ فعل على مشروع العقلانيّة الذي أسسه **المأمون**، وهذا ما ذكر **الجابري** وكرره في مواقع متعددة بحماس شديد لترسيخه، إذ يقول: «... وعلى هذا تكون رسائل إخوان الصفا التي أبرزنا طابعها الهِرمسي اللاعقلاني هو الجواب الشيعي الإسماعيلي على لجوء **المأمون** إلى العقل الكوني اليوناني»[2].

أما الطابع أو الدليل الهِرمسي اللاعقلي الذي وضحه **الجابري** وقدّم شواهده واستدلالاته عليه، فهو هجومهم على مستعملي «خطأ استعمال قياس الغائب على الشاهد في معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة»[3]. وحينما نحمل هذا الخطأ الذي قاد إلى «خطيئة العقل المُستقيل» ونطوف به في مشروع **الجابري**: «نقد العقل العربيّ»، سنجد أنه من جهة مورد تخطئة لفئة معينة وهو نفسه، من جهة مورد تعظيم وتجليل يعبّر عن العقلانيّة العربيّة الإسلاميّة في أوجها ـ من

---

(1) **مذبحة التراث من الثقافة العربية المعاصرة**، ص 95.

(2) **تكوين العقل العربي**، ص 213.

(3) المصدر نفسه، ص 203.

منظور **الجابري** ـ مع **ابن رشد**، الذي يقول عنه بصدد مورد الشاهد: والحق أن عبقرية **ابن رشد** تكمن في أنه تجاوز ردود **الغزالي** وأطروحات **ابن سينا**، ليناقش الأساس المنطقي ـ المنهجي ـ الذي اعتمد عليه الشيخ الرئيس، نعني بذلك الاستدلال بالشاهد على الغائب، إنَّ نقطة الضعف الأساسية في هذا الاستدلال لا يصلح ـ كما يقول **ابن رشد** ـ إلا حيث تكون النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند استواء طبيعة الشاهد والغائب، وإنَّ عالَم الغيب كما يقول **ابن رشد** عالم مُطلق، أما عالم الشهادة فعالم مُقيد، ولذلك لا يصح قياس أحدهما على الآخر[1]. فكيف تمكن **الجابري** بشاهد واحد أن يصل إلى الذم والثناء في الآن ذاته، وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ **الجابري** هذه المرة ينقل الشاهد من رسائل إخوان الصفا مباشرة[2]، لكنه نص مبتور يذكرنا بمن يقرأ الآية الكريمة ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ ثم يتوقف عن إتمام الآية التي تعبر تتمتها عن المعنى الحقيقي للآية. لأن بَتْرَ الشاهد يؤدي إلى ضدِّ معناه. ونحن حينما نعود إلى نص وشاهد «إخوان الصفاء» من مصدره وبتمامه، بعد أن بتره **الجابري**، نقرأ قولهم: «إعلم أنَّ في الناموس أقواماً يتشبّهون بأهل العِلم ويتدلسون بأهل الدين، لا الفلسفة يعرفونها، ولا الشريعة يُحققونها، ويدّعون مع هذا معرفة الأشياء، ويتعاطون النظر في خفيات الأمور الغامضة البعيدة، وهم لا يعرفون أنفسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم، ولا يُميزون الأمور الجلية، ولا يتفكرون في الموجودات الظاهرة المدركة بالحواس المشهورة في العقول، ثم ينظرون في الفطرة والفلقة والجزء الذي لا يتجزأ وما شاكلها من المسائل في الأمور المتوهمة التي لا حقيقة لها في الهيولى، وهم شاكون في

---

(1) الجابري، **نحن والتراث**، ص 217 ـ 218.

(2) **رسائل إخوان الصفا**، الجزء الرابع، ص 51.

الأمور الظاهرة الجلية، ويدعون فيها المحاولات بالمكابرة في الكلام والحجاج في الجدل مثل دعواهم أنَّ قُطر المربع مُساوٍ لأحد أضلاعه، وأن النار لا تحرق، وأن شعاع البصر يبلغ في طرفة عين إلى فلك الكواكب، وأن علم النجوم باطل، وما شاكل من الزور والبهتان فاحذرهم يا أخي فإنهم الدجالون الذلقو اللسان العُميان القلوب الشاكون في الحقائق»[1] وقد تعمدنا عرض الشاهد بتمامه على طوله لإظهار مدى تحوير المعنى إلى ضده مُسايرة لعملية البتر التي عمد إليها **الجابري** تُجاه إخوان الصفاء الذين لم يُهاجموا المتكلمين وإنما اتهموا البعض بجهل الفلسفة والشريعة، وهو ما قدّموا عليه استدلالات تفصيلية أصر **الجابري** على حذفها، وإذا ما قرأنا نص إخوان الصفاء بتمامه فإنه سيكون حجة دامغة لصالحهم بحيث يكشف عن إصرار على ضرورة ضبط العلوم وآلياتها الحقة، قبل الإبحار فيها.

لكن عندما نُواصل القراءة في النصوص التي يقدمها إخوان الصفاء يظهر أنَّ ما أغضب **الجابري** منهم هو جمعهم بين النبوة والفلسفة، وقولهم بأنَّ لا تناقض بين الفلسفة والشريعة، وتأكيدهم على أنَّ «العلوم الحكمية والشريعة النبوية كلاهما أمران إلهيان يتّفقان في الغرض المقصود منهما الذي هو الأصل، ويختلفان في الفروع...»[2]. وهذه هي الجريمة في نظر **الجابري** التي انتقد بموجبها **الفارابي** و**ابن سينا** و**جابر بن حيان**... كما أنَّ الملاحظ أن النص الشاهد الذي قدمه إخوان الصفاء يُبطل ادعاءً جابرياً آخر، وهو ذهابه إلى أنَّ إخوان الصفاء يهاجمون الفلسفة والفلاسفة، وذلك في

---

(1) **رسائل إخوان الصفاء**، طبعة صادر بيروت، (د، ت) الجزء الرابع، ص 50 ـ 51.
(2) المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص 347.

قولهم: «...والفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة»[1]. وما يُظهر تحامل **الجابري** على إخوان الصفا وخطهم الفكري هو نعتهم بألفاظ لا تنتمي إلى النقد ولا إلى الإبستمولوجيا بل هي من صميم الشَّتم الصريح عندما قال في حقهم: «...إنَّ المُتصفح لرسائل إخوان الصفا المستحضر لهذه الخلفية الإيديولوجية ليعجب حقا من ذكاء هؤلاء (الإخوان) ذكاء لا يخلو من خُبث، لقد عملوا على استغلال العلم والفلسفة السائدين في عصرهم دون تحيز لأي مذهب مظهرين تسامحاً فكرياً لا مثيل له، هدفهم استقطاب الأتباع من جميع الملل والنحل والجنسيات وبكيفية خاصة كل المُستائين من الوضعية القائمة كيفما كانوا ومن أي جهة كانوا، حتى السِّحر كرسوه ودافعوا عنه باسم الدين وباسم الفلسفة ليرسخوا في أتباعهم روح الانقياد»[2]. وخلاصة هذا التحامل **الجابري** على إخوان الصفا، هو أنه لما أنهى بتر شواهد إخوان الصفا ثم لم يجد شاهداً من شواهدهم يُثبت به «انحرافهم ولاعقلانيتهم» انتقل إلى قراءة بواطن النفوس، معتبراً أنَّ توظيفهم العِلم والفلسفة وعدم تحيزهم لأي مذهب وتسامحهم الفكري، كلها ذلك علامات على الخُبث حسب وصف **الجابري** وهو هنا ينتقل في قراءة الشواهد من المنطوق إلى القراءة الخفية الباطنية لنفوس أصحابها ـ رغم إدانته لهذه القراءة على مستوى المنهج ـ على اعتبار أنّها مظهر من مظاهر الفكر الهِرمسي، كما أن اتهامهم بالدعوة إلى السحر يتعارض وإشادتهم بالمنطق في قولهم: «إعلم أنَّ المنطق ميزان الفلسفة وقد قيل إنه أداة الفيلسوف وذلك لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد

---

(1) **رسائل إخوان الصفا**، الجزء الأول، ص 427.

(2) الجابري، **نحن والتراث**، ص 164 (الهامش).

النبوة صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات[1].

ولم يكتف إخوان الصفا في إشادتهم بالمنطق بهذه المقاطع والنصوص بل خصَّصوا له رسائل كاملة وهو ما يوضحه الدكتور **طرابيشي** في قوله: «... ولم يكتف إخوان الصفا بمثل هذه الإشادة الهائلة بالمنطق من حيث هو ميزان وأداة بل خصَّصوا لعرضه ولشرح صناعته خمس رسائل بكاملها من رسائلهم الإثنين والخميس، وهي على وجه التحديد الرسائل من العاشرة إلى الرابعة عشر، وقد أكدوا في مقدمتهم العامة على الحاجة البدئية إلى المنطق لتسديد العقل وتثقفيه نحو الحقائق وردِّه عن الزلل والغلط على مثل الحاجة البدئية إلى النحو «لتسديد اللسان، وتقويمه نحو الصواب، ورده عن اللحن، لأنَّ نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات مثل صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ»[2].

ويبقى السؤال المحير حقاً هو: هل إنَّ **الجابري** لم يقرأ «رسائل إخوان الصفاء» من نصوصها المباشرة واكتفى باقتباس الشواهد الجاهزة منقولة عن «هنري **كوربان**»؟ أم إنه قرأها فغضَّ البصر عما يخالف نتائجه المقررة سلفاً في حق إخوان الصفاء، الذين إتهمهم «**كوربان**» بالانتماء إلى الإسماعيلية؟ وفي ردِّنا على الاحتمال الأول، نقول إنَّ باحثاً كبيراً في حجم **الجابري** مبرز في الأصول المنهجيّة للكتابة والتحليل لا يمكنه أن يسلك هذا المسلك، كما أن مراجعتنا لهوامش **الجابري** تُبين الإحالة على المصادر الأصلية لرسائل إخوان

(1) **رسائل إخوان الصفا**، الجزء الرابع، ص 167

(2) جورج طرابيشي، **العقل المستقيل في الإسلام**، دار الساقي، لندن، ط 1 ـ 2004م، ص 285 ـ 286.

الصفاء، وما يزيدنا تأكداً من اطلاع **الجابري** على الرسائل، هو أنه حينما كان يعجز عن إيجاد أدلة كافية وظاهرة لإدانة إخوان الصفاء باستقالة العقل، كان يلجأ إلى قراءة بواطن نفوس أصحابها، واستعماله سلاح (القذف) بدل (النقد)، كما رأينا في شاهده السابق حيث اتهم فيه **الجابري** إخوان الصفاء «بالخُبث»، وهنا يكمن اللقاء بين «**كوربان**» و**الجابري** في وصف إخوان الصفاء بما لم يعترفوا به وإنطاقهم بما لم يقولوه. فكوربان يُشير في نص سابق إلى أنَّ نزعة الإخوان الإسماعيلية الخالصة تتحرك في كتاباتهم الحذرة التي لا تكشف عن الأمر إلا لأُولي العلم والإدراك[1]. كما أنَّ «الخُبث» الذي اكتشفه **الجابري** في الرسائل يحركه ذكاء يوازي الحذر الذي أذاعه «**كوربان**» وبما أن السيد «**كوربان**» وخليله في المسلك والنتائج الدكتور **الجابري** من أهل العلم والإدراك، فإنه قد تبدَّى لهما ما لم يظهر لغيرهما، ولو أنَّ هذا الحُكم في حق إخوان الصفا لم يتوقف عليهما فقد رأيناه في أقوال عدد من المستشرقين (**غولديسهر، إيفانوف، كازانوفا**) ومسلمين معاصرين (**طه حسين، حنا الفاخوري، ماجد فخري ومصطفى غالب**... إلخ).

إنَّ أخذ **الجابري** بالخلاصات الجاهزة والصادرة في حق إخوان الصفاء عن «**هنري كوربان**» قد حالت دون استثمار فرصة مهمة للبحث في تراث إخوان الصفاء، والوقوف على حقيقته وكنهه بدون تلبيس ولا تغميض، والمُطلع على بحث الدكتور **طرابيشي** سيجد تحقيقاً نزيهاً حول تراث إخوان الصفا مقابل رُزمة الادعاءات والاتهامات التي تم إلصاقها بهم من طرف المستشرقين وعدد من الباحثين المسلمين المعاصرين ومنهم **الجابري** سيلمس حقاً صعوبة

(1) **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 209 ـ 210.

هذا العمل الذي يتطلب تفانياً وتمحيصاً وتتبعاً للشواهد ومقارنتها بغيرها وهو ما ساهم حقاً في الوقوف على حقيقة إخوان الصفا من خلال الإجابة عن الأسئلة التالية: «...من هُم إخوان الصفا؟» ولِمَ تسمُّوا بهذا الاسم؟ ومن هم المُؤلفون الحقيقيون للرسائل؟ ومتى كان تاريخ التأليف؟ ولأيِّ غرض؟[1].

وهو ما توقَّف عنده الدكتور **طرابيشي** حقاً، وذلك بنفي صفة السِّرية التي أُلصقت بهم، فالمصادر تُشير إلى علنيتهم، وكونهم معروفين أيضاً، اعتماداً عل معاصر لهم وهو **أبو سليمان السجستاني** صاحب الحكمة، كما يخبرنا المصدر بأنَّ مضمون الرسائل أخلاقي وليس إيديولوجيا ولا باطنيا[2]. كما يُقدم أبو حيان التوحيدي إفادات أكثر تفصيلاً عن الإخوان في كتابه الامتاع والمؤانسة، ويُعتبر السِّجستاني والتوحيدي حسب الدكتور **طرابيشي** من رُواد مدرسة بغداد (البرهانية العقلانيّة) أي أنهم أهل ثقة وعقلانيّة حسب تقسيمات **الجابري** ولو استشعروا حينها أي نزعة هِرمسية في موروث إخوان الصفا لما سكتوا عنه أو زكوه، لكن ما يُثير حقاً، هو أنَّ **الجابري** يُرجح رواية **عارف تامر** ـ فيما يتعلق بتاريخ كتابة الرسائل ـ ويرفض رواية التوحيدي مع أننا لا نظن بأنه قد تخفى على **الجابري** الدواعي الإيديولوجية الإسماعيلية **لغالب تامر**، والتي جعلته يُخلط الشواهد و(يُناضل) من أجل إثبات إسماعيلية الإخوان على اعتبار أنَّ هذا (الإثبات) لو تحقق فإنّه حسب **عارف تامر** مكسب وإغناء للتراث الإسماعيلي ولمكتبته، ولعلَّ الأمر الإضافي الذي يحتاج لوقفة تعليق هو استشهاد **الجابري** بتعليق **السّجستاني** على رسائل إخوان الصفاء،

(1) جورج طرابيشي، **العقل المستقيل في الإسلام**، ص 288.

(2) المصدر نفسه، ص 290 ـ 291.

وقلب مرمى هذا التعليق ضد أهدافه الواضحة والمباشرة، حينما يذهب إلى القول: «تعليق **أبي سليمان السجستاني** المنطقي على رسائل إخوان الصفاء وهجومه المكشوف على الإسماعيلية يُسجل عُنف الاصطدام الذي عرفه عصره ما بين البُرهان والعرفان»[1]. وهو ما أثار تعليقاً نقدياً شديداً **لجورج طرابيشي** بقوله: «إننا لا نملك إلا أن نلاحظ بدورنا أنَّ الحقيقة تُعكس هنا إلى حدِّ التزوير فعلاوة على أن **السجستاني** لم يهاجم الإسماعيلية لا هُجوماً مكشوفاً ولا هجوماً مستوراً، ولم يأت بذكرهم لا من قريب ولا من بعيد، فإنَّ تعصبه للشريعة وتعصبه على الفلسفة يأتي تسجيلاً لـ(عنف الاصطدام) لا بين البرهان والعرفان بتعبير **الجابري**، بل بين البُرهان والبيان، فلئن يكن **السجستاني** قد وقف على رأس أحد في مجالسته مع إخوان الصفاء، فليس على رأس البُرهانيين «المغربيينّ - كما يؤكد **الجابري** - بل على رأس البيانيين «المشرقيين» فمن موقع بياني ناجز شنَّ هجومه على إخوان الصفاء، مستهدفاً فيهم لا العرفانيين - وبالأولى «الإسماعيليين» - بل البُرهانيين حصراً، وهذا بقدر ما سعوا في رسائلهم إلى تعضيد الشريعة بالفلسفة، أي - باستعارة عبارة **الجابري** - إعادة تأسيس البيان على البرهان»[2]. فالواضح أنَّ أهداف الإخوان في رسائلهم كانت مخالفة لما تحدّث عنه **الجابري**، كما يؤكد الدكتور **طرابيشي** نفي الصبغة الإسماعيلية التي أُلصقت بهم إلصاقاً، وهم بريئون منها، بناء على استدلالات مأخوذة من رسائلهم.

وقبل الخروج من دائرة «إخوان الصفاء» من منظور **الجابري** لهم، ومن تُراثهم الدال على حقيقتهم لا بد من الإشارة إلى أنَّ

---

(1) **تكوين العقل العربي**، ص 262.

(2) **العقل المستقيل في الإسلام**، ص 315.

«إخوان الصفاء» ورسائلهم ليست هي الموضوع الرئيس في هذا النقاش لمواجهة الإدانة والاتهام الذي وجّهه «ناقد العقل العربيّ»، لهم باستقالة العقل وبالباطنية وبالهِرمسية وبالإسماعيلية، بل إنَّ المراد من هذه المناقشة السريعة هو تتبع منهج التحليل ومنهج القراءة النقدية الذي يقتفيه **الجابري**، ومدى ملاءمته مع الموروث المدروس، فضخامة رسائل «إخوان الصفاء» وتشعباتها وعُمقها تحتاج إلى دراسات متنوعة ومتكاملة أكثر مما هي في حاجة إلى أحكام نهائية تُغلق الباب أمام رغبة المُتلقي في الانفتاح على معاني جديدة من خلال قراءات حديثة، فالدكتور **طرابيشي** نفسه، ومع كل الجُهد المعرفي في التقصي والبحث والمقارنة والتحقيق في مرافعاته عن إخوان الصفاء يصل إلى الإقرار بفشل المشروع الإخواني، إذ يقول: «...ولعلَّ منحى الإخوان **الطوباوي** المحض هذا هو ما يُفسر ما لا نتردد في أن نُسميه فشلهم التاريخي، فالمشروع الإخواني قد بقي بلا غد، وبلا وراثة ولولا **أبو حيان** التوحيدي ـ الذي نَدين له بثروة من المعلومات عن الحياة العقلية في القرن الرابع الهجري ـ لاندثرت أسماء مصنفي الرسائل في غياهب العدم»[1].

و ـ «العقل المستقيل» عند إبن سينا:

أبو علي ابن سينا واحد من عمالقة الفكر الإسلاميّ والعلوم الطبية والفلسفيّة، وقد شغل الناس بعلمه في زمانه وزماننا، يَمْثُل هو الآخر في «محكمة نقد العقل العربيّ» الجابرية، والتهمة هي تكريسه «الفلسفة المشرقية» باتجاه غُنوصي روحاني في الفكر الإسلاميّ، وحسب **الجابري** دائما فقد كان **لابن سينا** «أبعد الأثر في ردَّة الفكر

---

(1) طرابيشي، **العقل المستقيل في الإسلام**، ص 380.

العربيّ الإسلاميّ وارتداده من عقلانيته المتفتحة، إلى لا عقلانيّة ظلامية قاتلة... فكانت الفلسفة المشرقية السينوية إذن فلسفة قتلت العقل والمنطق في الوعي لقرون طويلة...»[1].

يبدو وكأنّ هذا الحكم قد جاء نتيجة للحُكم الذي طال «إخوان الصفاء» ما دامت المصادر تثبت قراءة **ابن سينا** لكتبهم، فتشرب من إسماعيليتهم، وهو ما يقدمه **الجابري** ضمن أدلته في سياق الكشف عن مصادر فكر **ابن سينا** إذ يقول: «إفادته بأنَّ أباه وأخاه كانا «ممن أجاب داعي المصريين» أي الإسماعيلية»، وأن جماعة من هؤلاء كانوا يترددون على منزل والده وأنه كان يسمع منهم كلاما في النَّفس والعقل وفي الفلسفة والهندسة وحساب الهند...» وأنهم كانوا يدعونه إلى اعتناق وجهة نظرهم، ولكن نفسه ـ حسب تعبيره ـ لم تكن تقبل ذلك. فلنسجل أنَّ **ابن سينا** تعرف في حداثته على الفلسفة الإسماعيلية، وأنها كانت بشكل أو بآخر مصدراً من مصادر تكوينه، ولنضف إلى ذلك أنَّ البيهقي يذكر أنَّ **ابن سينا** قرأ في حداثته رسائل إخوان الصفاء، وهي نفسها موسوعة فلسفيّة ذات طابع إسماعيلي واضح»[2].

هذا الشاهد يطرح جُملة استفسارات منها: هل قراءة هذه الرسائل أو الاستماع إلى نقاش يعتبر حُجة على اعتناق قارئها لمضامينها ومذهبها؟ مع لفت الانتباه إلى أنَّ رسائل إخوان الصفاء لا علاقة لها بالإسماعيلية كما تبين من العُنصر السابق، فالقرينة هي التلبيس، المأخوذ عن «**هنري كوربان**» صاحب صناعة «الفلسفة المشرقية» وتأكيدات تلميذه «**كريستيان جامبيه**» صاحب «منطق

(1) الجابري، **نحن والتراث**، ص 39.

(2) المصدر نفسه، ص 90 ـ 91.

المشرقيين»، مع أنَّ «**هنري كوربان**» نفسه نجده في أحكامه تلك عن **ابن سينا** يتوخَّى بعض التردُّد والتمييز الذي يخفيه **الجابري** إخفاءً كلياً، لأن إظهاره يؤدي إلى زعزعة البناء الذي يريد وضع أسسه قسرياً، يقول **كوربان**: «... ولا يعزبَّن عن بالنا أنَّ أعمال **ابن سينا** هذه ومؤلفاته كانت معاصرة لمؤلفات الإسماعيلية الباطنية، كما أنَّ والد **ابن سينا** وأخاه كانا ينتميان إلى الإسماعيلية إلا أنَّ فيلسوفنا لا يأبه دائماً أن يرتبط بالإسماعليين وبالمقابل، فإنَّه إذا كان يسعى للتملص من الشيعة الإسماعيلية، على أنَّ الحضارة التي لاقاها عند أمراء الشيعة في همدان وأصفهان، تسمح لنا على الأقل أن نُشير إلى أنه كان ينتمي إلى الشيعة الإثنى عشرية»[1].

وهذا الفرق الذي تحدّث عنه «**كوربان**» بين «الإسماعيلية» و«الشيعة الاثنى عشرية» يشير إليه **الجابري في** «تكوين العقل العربيّ»، لكنه ينفيه في الآن نفسه، بمعنى أنَّ الإشارة إليه من لدن **الجابري** لا تعدو أن تكون لفظية وعابرة، لا يتأسس عليها حُكم موضوعي واضح، بحيث نقرأ قول **الجابري**: «وإذن فالمجهود العقلي الذي بذله الفلاسفة الإسماعيليون وعلى رأسهم **الكرماني** إنَّما كان من أجل بيان أنَّ المعرفة ليس سبيلها العقل، بل لابد من مُعلم هو الإمام ومن هنا يهاجم الإسماعيليون الشيعة عامة ـ ماعدا الزيدية ـ طُرق الاستدلال...»[2]. فالاستثناء الوحيد لدى **الجابري** هم الزيديون، ومع أنه لا يشرح دواعي هذا الاستثناء ـ ونحن نعرف أنَّ الزيدية أنفسهم يعتقدون بالإمامة ـ فإنّه يعود في هامش الصفحة نفسها إلى ما اعتبرناه «تفريقاً وجمعاً» في الآن نفسه بين الإسماعيلية

---

(1) هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 258.

(2) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص 206.

والإثنى عشرية وذلك بقوله: «... لقد اقتصرنا هنا على الإسماعيلية، ولم نتعرض للشيعة الإثنا عشرية وهي على الرغم من تبنيها للفلسفة الإسماعيلية، فإنَّها تتفق معها فيما هو جوهري بالنسبة لموضوعنا أعني مسألة المعرفة»[1].

بهذه العبارات يمارس **الجابري** (الفصل والوصل) بين منظومتين معرفيتين كاملتين، وليته سكت عند هذا الحد، بل يُحيل قارئه على **«هنري كوربان»** ليتعرف وجهة نظرهم أي ـ الإمامية ـ ويعود هذا الخلط في نظرنا إلى ما صرَّح به الباحث **«وضاح شرارة»** في قراءته النقدية لكتاب «نحن والتراث» **للجابري** في قوله: «والأمر الغريب أنَّ كتاباً كُتب برمته في ضوء التاريخ وتحت رايته، لا يُولي أدنى عناية لتاريخ المنظومات الكلامية أو المقالية الأخرى غير الفلسفيّة»[2]. وخلافاً لما ذهب إليه الباحث السوري **غالب تامر** ـ لدوافع إيديولوجية ـ على إثبات ما ليس حقيقة في الإلصاق القسري لإخوان الصفاء بالإسماعيلية، على اعتبار أنَّ ذلك يشكل «مفخرة للفرقة»، فإنَّ الباحثين المعاصرين في الفلسفة الإسلاميّة من علماء الإمامية يفصلون بشكل قاطع بين «الإسماعيلية» و«الإمامية الإثنى عشرية»، وذلك ما نقرأه في قول الأستاذ **مرتضى مطهري**: «... إنَّ أبطال هذه الجماعات فئتان: الفئة الأولى هم الإسماعيلية، ويعرفون بالباطنية أيضاً، والثانية هم المتصوفة، وأكثر الإسماعيلية في الهند وقليل منهم في إيران، وقد بلغ بهم الأمر أنهم أنشئوا حكومتهم أيضاً، وهي الدولة الفاطمية في مصر، ويُعرف الإسماعيليون بأنهم من الشيعة الذين يعترفون بستة من الأئمة غير أنَّ المقطوع به، وبإجماع واتفاق

---

(1) المصدر نفسه، [هامش الصفحة 206].

(2) وضاح شرارة، **تشريق وتغريب**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1987م، ص 363.

تام من علماء الشيعة الاثني عشرية، إنَّ هؤلاء أبعد ما يكونون حتى عن غير الشيعة، أي أنَّ أهل السُّنة الذين لا يرون في أئمة الشيعة ما يرى الشيعة، فهم أقرب إلى التشيع من هؤلاء المحسوبين على الشيعة»[1].

إنَّ القضية لا تتوقف على وضع الفكر الإسماعيلي في الميزان، ثم الوصول به إلى إحدى النتيجتين: الترجيح أو التبخيس، لأنَّ ذلك ليس من مهامنا، ولا نرى فيه توافقاً مع آلياتنا المنهجيّة المتواضعة والتي نحاول من خلالها رصد هذه الحركة الفكرية التي وصلت بالـ**الجابري** إلى بعض التداخل، لكن ما يمكن أن يستفز القارئ هو أنَّ الإسماعيلية ظلت عنواناً للمحرقة التي يتم جرُّ كل مغضوب عليه إليها، ليتم إحراقه بنار «العقل المُستقيل»، وليت الإسماعيلية استقلت بنفسها موضوعاً للنقاش في المشروع النقدي **الجابري** الذي نراه يستعير خطاب «**هولاكو**» في حملته الأولى الفاشلة على بغداد (بين 1231 و1245م) فقد «عمل المغول على تقويض الدائرة السكانية والجغرافية المباشرة التي تحيط بالعراق وبالخلافة العباسية... ولما كانت هذه البلدان في معظمها سُنية المذهب تقدم **هولاكو** بحملته وشعارها: تحطيم قلاعهم، الحصينة في أعالي جبال الديلم، ويضيف **السيد حسن الأمين**: وهكذا نرى أنَّ شعار الحملة المغولية كان تحطيم قلاع الإسماعيليين الذين استعار **هولاكو** من المسلمين لقبهم فسماهم هو الآخر «ملاحدة» فالوثني يُقاتل باسم الإسلام أقلية إسلاميّة ويمد يده إلى حلفاء مسيحيين قبل أن يقضي على معقل الخلافة الإسلاميّة»[2].

---

(1) مرتضى مطهري، **معرفة القرآن**، دار التعارف للمطبوعات بيروت، دون تاريخ، ص 41.

(2) وضاح شرارة، **تشريق وتغريب**، ص 111 ـ 112.

وهكذا تتظافر أسلحة الإخراج من المِلة وأسلحة التقسيم الإثنية والقومية، وتهمة «اللاعقلانيّة» و«الخرافة» و«جريمة العمالة والتآمر» محاولة أن تتلبّس وتتزين بأزياء منهجيّة علميّة لمعالجة فكر فلسفي مضامينه ومواضيعه أبعد ما تكون عن أنسجة الخطابات العدائية، وما يُؤسف له حقاً هو أنَّ بعض الممارسات الحربية التي كانت تمارس في التراث وتم وسمها بالتقليدية والرجعية يتم إعادة إنتاجها في الزمن المعاصر وبعناوين حداثية وبصياغة منهاجية تحاول أن تجعل من الفلسفة ومنهاجها حقلاً لتصفية النزاعات القومية والمذهبية والدينية والطائفية واللغوية. وحينما تنتفي أمام الدارس صاحب «اللغة الحربية» مُبررات حقيقية لخوض الصراع يتم خلقها واصطناعها، وهو ما نقرأه في المعركة الكلامية لتجريم **ابن سينا**، وبالجحيم نفسه الذي ذاقه **الرازي** وإخوان الصفاء والإسماعيلية من طعم الإبستمولوجيا الجغرافية للجابري، كما نال **ابن سينا** نصيبه أيضاً من المحرقة تحت عنوان: «مشرقيي خراسان ومغربيي بغداد». وبهذا يغدو الخلاف الفلسفي بين المغربيين والمشرقيين على عهد **ابن سينا** إنما هو امتداد على صعيد الفكر المجرد لهذا الصراع نفسه، هذه القراءة التي بدت جديدة منذ المقال الأول (1980م) والتي تكرّرت في «تكوين العقل العربيّ»، وفيها يقول: «أن يكون «المغربيون» هم مناطقة بغداد الذين كانت ترعاهم الدولة العباسية... أما **ابن سينا** فهو يريد أن يتجنَّب هذه المواجهة المباشرة التي كانت ستظهر بمظهر المدافع عن الإسماعيلية وفلسفتها، ولذلك نقل الصراع إلى ما يُؤسسه إبستمولوجيا إلى مسألة المعرفة وأدواتها، وبالضبط إلى أيهما يجب اعتماده كأداة للمعرفة «الصحيحة» العقل أم النفس؟ ولذلك نجد **ابن سينا** يهاجم المغربيين[1].

---

(1) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص 264 ـ 265.

إنَّ هذه القراءة قد قادت صاحب النقد والتكوين إلى ما أسماه طرابيشي بـ«فضيحة معرفية جديدة، ذلك أنَّ هذه الفرضية كان قد طرحها «**سالمون بينس**» عام 1952م ضمن كتابه: «فلسفة **ابن سينا** المشرقية ومناظراته ضد البغداديين، دون أن يُسميه أو يُسمِّي المصدر[1]. أضف إلى ذلك أن **الجابري** لا يأخذ عن المستشرق «**بينس**» نتيجة الحُكم وحدها، بل كذلك حيثيات الحُكم، وهذا ما يلغي بصورة نهائية كل دور للصدفة، وهو ما يعيده **الجابري** حرفيا وبتركيز مماثل على بَنْدَي: «مفارقة النفس» و«مادية العقل الهيولاني»[2]. والنتيجة التي يحاول **الجابري** ترسيخها في ذهن القارئ هي أنَّ **ابن سينا** «نفسي» المنزع «لاعقلي» المنزع، لكن الرجوع إلى النصوص السينوية نفسها يثبت عكس ما ذهب إليه **الجابري**، ففي الوقت الذي يحشره **الجابري** في شرنقة الخراسانيين المضادة ـ حسب زعمه ـ للمناطقة المغربيين، وهو ما يقتضي أن يتعصب **ابن سينا للخراسانيين**، لكننا حينما نعود إلى نص مباحثته مع تلميذه **بهمنيار بن المرزبان** نراه يتعصب ضد الخراسانيين في قوله: «...إنَّ طروء الخراسانية على الفلسفة قد ألحق الصواعق على الدنيا.... إنَّ هذه المسألة [مسألة، لم يجب أن يكون مخرج العقل من القوة إلى الفعل عقلا] لم تنضج بعد وهي في القِدر وتحتها النار والوقود! ولم يكن الخراسانية بأولئك الطاهين الحاذقين حتى ينضج لأجلهم ما لم ينضج بل لعلهم أولى بأن يكونوا أسباباً للفجاجة»[3].

والظاهر أنَّ نقد **ابن سينا** للخراسانيين ـ الذين ضم **الجابري ابن**

(1) طرابيشي، **وحدة العقل العربي الإسلامي**، ص 72.

(2) المصدر نفسه، ص 77 ـ 76.

(3) المصدر نفسه، ص 58.

سينا إليهم وجعله لسانهم وتفكيرهم ـ لا ينبني على نزعة قومية أو مذهبية، إنَّما يستهدف طرائق الفكر ومنهاجه، أي أنه نقد إبستمولوجي بلغة معاصرة، وحينما نتجاوز هذا النص الذي ينتقد فيه الخراسانيين لننتقل إلى نص آخر نجده يُمجد فيه البغداديين، وهو ما نقرأه في رسالة من **ابن سينا** إلى العلماء البغداديين، يقول في مستهلها: «...سلام الله على مشايخ العلم والحكمة بمدينة السلام، مدَّ الله في أعماركم وزاد في الخيرات لديكم، وأفاض من حِكمه عليكم، ورزقنا مجاورتكم، وعصمنا وإياكم من الخطأ والخطل، إنه واهب العقل ومُفيض العدل... أسألكم أن تصرحوا عن الحقّة فإنَّ المذاهب كلها إما حقّة وإما باطلة...»[1].

وهذه «الرسالة لا تدع مجالاً للشك في أنَّ **ابن سينا** كان يعتبر علماء بغداد بمثابة سُلطة مرجعية له ولكل العاملين في حقل الفلسفة، فهو لا يُقر لهم بأنهم «مشايخ العلم والحكمة» فحسب، بل يحتكم إليهم، ويُحكمهم في خلافاته في التأويل الفلسفي مع الحكيم **الهمداني**»[2]. وأوضح ما تُبيّنه هذه النصوص السينوية وغيرها هو إطفائها ونفيها لنار المنافسة العلميّة بين البغداديين والخراسانيين التي أشعلها المستشرق، (بينس) وحمل مشعل نارها **الجابري** ليمضي بها حُقباً، كما رأينا في ما يتعلق **بالرازي** وهو من الخراسانيين، النقد اللاذع ـ المُهين ـ الذي طاله على لسان **ابن سينا** نفسه، حيث يصفه «بالمتكلف الفضولي في شروعه في الإلهيات، وتجاوز قدره في بطِّ الجراح والنظر في الأبواب والبرازات»[3]. ولئن حاول «ناقد العقل

---

(1) **وحدة العقل العربي الإسلامي**، ص 59 ـ 60.

(2) المصدر نفسه، ص 60 ـ 61.

(3) المصدر نفسه، ص 59.

العربيّ» أن يُلفق **لابن سينا** تهمة تبنِّي النظرية الهِرمسية المانوية الثنوية في النفس، فإننا نجد **ابن سينا** يعلن رفضه الصريح والقاطع لـ«النظرية الهِرمسية» في النفس مُمثلة بـ«الفرقة التي تعتقد النفس جوهراً نورانياً من عالم النور» مخالطاً للبدن الذي هو الجوهر المُظلم من عالم الظلمة، وهؤلاء هم المجوس والثنوية... ولا يكتم **ابن سينا** قارئه أنَّ موضع التدليس في كلام هذه الفرقة... فرضهم النفوس موجودة قبل الأبدان،..... و**ابن سينا** تبنَّى الأطروحة التي تقول إنَّه لا يمكن أن تكون النفوس موجودة قبل الأبدان بل هي حادثة مع الأبدان، وهذه الأطروحة هي التي سيدافع عنها بمزيد من القوة في رسالته «المبدأ والمعاد» حيث يعقد فصلاً بتمامه ليثبت أنَّ النفس الناطقة تحدث مع حدوث البدن[1]. فهل كان **لابن سينا** وهو فيلسوف من فلاسفة الإسلام، ألَّا يقول بمعاد النفس؟ إن كان قد قال بجوهرية النفس وروحانيتها وخلودها، فهل يكون قد تَهرْمس؟ ولو صحَّ ذلك لكان ينبغي أن يُرمى جميع فلاسفة الإسلام بالتَّهرمس، لأن جميع فلاسفة الإسلام ـ بلا استثناء قد ذهبوا هذا المذهب، كما أنَّ القول بالطابع الإلهي للعقل ـ وهذه نظرية أفلاطونية الأصل ـ كان **أرسطو** قد أعلنها على لسان **انكساغوراس** في كتابه التلميذ»[2].

(1) **وحدة العقل العربي الإسلامي**، ص 83.

(2) المصدر نفسه، ص 92.

الفصل الرابع

المقصدية وتداعيات المشروع

1

مقصدية الجابري من «نقد العقل العربيّ»

من خلال الأجزاء الأربعة لـ«نقد العقل العربيّ»، وعلى طول الأبواب والفصول الداخلية للمشروع، يلمس القارئ بأنَّ هناك عملاً استقصائياً كبيراً قدمه المؤلف، كانت نتيجته تُطل من كل زاوية من زواياه، وهي البحث عن «الفرقة الناجية»، وإلقاء القبض على «سالفرق اللاعقلانيّة الضالة» وحشرها في أقبية «الأجانب والدخلاء»، هذه «الفرقة الناجية» هي: «الفرقة المغربيّة الأندلسية»، يقول **الجابري**: «باستثناء التجربة الأندلسية التي كانت مُؤهلة حقاً لطرح آفاق جديدة بسبب ما حققته من «قطيعة» مع علم الكلام وإشكالياته، ومع الفلسفة السينوية وميولاتها الإشراقية وأيضاً مع المذاهب الفقهية وقياساتها»[1].

وهنا لا بد من الإشارة إلى أنَّ هذه الصفة التي قدمها «للتجربة المغربيّة الأندلسية» لا تنال من المنطقة إلا وصف الجغرافيا، أما

(1) **تكوين العقل العربي**، ص 334.

كينونتها الهوياتية عند **الجابري** فعنوانها: «القومية العربيّة»، لأننا نجد **الجابري** يحفر ويبحث في الأصول العرقية والقومية لبعض الفلاسفة الأندلسيين، ليظهر أنسابهم العربيّة، وفي الوقت نفسه يغضّ الطرف عن التراث الأصلي للمغرب والأندلس بخصوصياته الأمازيغية والإسبانية، وبجذورها اللغوية الأمازيغية وثقافتها الدينية الميالة إلى التصوف، والحاملة للخصوصية المغربيّة، كما أنَّ **الجابري** سكت عن المنطلق المغربي الأندلسي للشيخ الأكبر **محيي الدين بن عربي**، الذي حشره في قَبْو «العقل المُستقيل» كما سكت عن أستاذه القُطب «**سيدي بُومدين**»، وسكت أيضاً في حديثه عن «العقل الأخلاقي العربيّ» عن إسهامات القاضي عياض المغربي، من خلال كتابه البارز: «الشفا في التعريف بحقوق المصطفى»، وهو الكتاب الذي قال فيه **ابن تيمية** صاحب الذهنية السّلفية «لقد غلا هذا المُغيربي»، بنبرة استعلائية تتقمص دور الشُّرطي العقائدي الذي يملك ميزان تصويب عقائد الناس، وهو نفسه ـ **ابن تيمية** ـ من يحظى بتقدير وتجليل من صاحب «نقد العقل العربيّ»، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، وكما تكرَّر سكوته هذا وبشكل غريب عن إسهامات القديس **الأمازيغي** الجزائري سانت أغسطين في بنائه العقائدي للمسيحية. قبل حلول الإسلام في شمال إفريقيا. ومكمن الاستغراب في سكوته الأخير هذا، هو أننا رأينا صاحب مشروع «نقد العقل العربيّ» وهو يتحدث عن الفلاسفة في الشرق يجتهد في الحفر العميق حتى يصل إلى الفسلفات والديانات القديمة الكتابية منها والوضعية، أما في حديثه عن التجربة المغربيّة الأندلسية، فقد أقصى هذا الموروث القديم والما قبل إسلاميّ، وهو موروث غني ويحمل إشارات مساعدة على التحليل والقراءة، وهو ما نقف عليه بتفصيل حين نقرأ كتابات «القديس أغسطين»، ومنها كتابه: «الاعترافات les confession» الذي يذكر فيه تموّجات مسار حياته، ومنها انتماؤه

وانتماء والده إلى المجوسية التي كانت منتشرة في شمال افريقيا، بل وحتى في إسبانيا، وذلك قبل انتقال القديس اغسطين إلى المسيحية.

ولعلَّ ما يُخفِّف من وطأة استغرابنا هو أنَّ **الجابري** ظل يتأرجح بين السكوت والإنكار، فمن مظاهر الإنكار الصارخة هذه حديثه عن كتاب «نهج البلاغة» للإمام **علي بن ابي طالب** (كرم الله وجهه) حيث يقول: «.... إنَّ المرويات العرفانية... تجعل من **علي بن أبي طالب** المُختص بالتأويل، وتعتبره بالتالي المُؤسس الأول للعرفانية في الإسلام، وبخصوص هذا الجانب هناك بالإضافة إلى ما يُنسب إليه من خُطب ذات مضمون هِرمسي واضح، كالخطبة التي تتقدم مواد الكتاب: «نهج البلاغة» الذي يُنسب إليه ما جُمع فيه من أقوال وخطب[1]. «ولا يكتفي **الجابري** بهذا الكلام في المتن بل يُضيف تعليقاً في الهامش مفاده: «... وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام **علي بن أبي طالب**، وكثير من هذا المجموع مَطعونٌ في صحَّة نسبته إلى علي»[2]. ولا يقدّم **الجابري** أي دليل يثبت تشكيكه هذا في نسبة «نهج البلاغة» للإمام **علي بن أبي طالب** (كرم الله وجهه)، وحتى حينما نعود للمصادر القديمة والحديثة، السُّنية منها على وجه الخصوص، لا نجد تشكيكاً في نسبة النهج لصاحبه، ولا ندري هل فات **الجابري** نفي انتحال «نهج البلاغة» من لدن شارحه الأكبر **ابن أبي الحديد المعتزلي**، وتأكيده صحة نسبة «النهج» إلى **علي بن أبي طالب** بقوله: «لا يخلو إما أن كل نهج البلاغة مصنوعاً منحولاً، أو بعضه والأول باطل بالضرورة، لأنّا نعلم بالتواتر صحة إسناد بعضه إلى أمير المؤمنين (ع) وقد نقل

(1) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص 263.

(2) المصدر نفسه.

المحدثون كلهم أو جلّهم والمؤرخون كثيراً منه، وليسوا من الشيعة لينسبوا إلى غرض في ذلك (...) وأعلم أنَّ قائل هذا القول يطرق على نفسه ما لا قِبل له به، لأنا متى فتحنا هذا الباب وسلَّطنا الشكوك على أنسفنا في هذا النحو، لم نثق بصحة كلام منقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلام وآله أبداً، وساغ لطاعن أن يطعن ويقول: هذا الخبر منحول وهذا الكلام مصنوع»[1].

وقد سبق أن مرَّ بنا التنبيه إلى أنَّ آلية التشكيك قد طالت حتى الأحاديث النبوية التي اعتمدها صاحب «إحياء علوم الدين». طبعاً لا يمكن من الناحية المنهجيّة مؤاخذة **الجابري** على ممارسة التشكيك كآلية من آليات التمحيص في كل المواقع، ولكن السؤال يتوقف على دعم هذا التشكيك، بعلوم التخصص: «علوم الحديث وتفرعاته»، أو الأخذ من ذوي الاختصاص مع الانتباه إلى الخلفيات الإيديولوجية والمذهبية التي تستبعدها الإبستمولوجيا، وأخطر ما يخلّفه التشكيك هو الإلغاء، وقد تضخم هذا الإلغاء حتى بلغ بصاحب «نقد العقل العربيّ» إلى إلغاء تُراث بأكلمه، وذلك ما عبَّر عنه قائلاً: «... لِنُولِّ وجهنا شطر المغرب العربيّ، إذن، حيث سنجد الفلسفة العربيّة الإسلاميّة قد قطعت مع إشكالية المشارقة لتتبنى إشكالية المغاربة، هُنا أيضاً ستواصل الفلسفة نضالها من أجل نفس القضية، قضية العقل والعقلانيّة... كل ذلك كان بمثابة إعادة تأسيس للفلسفة في الفكر العربيّ والثقافة العربيّة، لقد فشلت الفلسفة في تحقيق حُلمها في المشرق، وعليها الآن أن تبدأ من «الصفر» في المغرب...»[2].

---

(1) رشيد الخيون، **معتزلة البصرة وبغداد**، ودار الحكمة، لندن طبعة ثانية، 2000م، صفحة 343.

(2) الجابري، **نحن والتراث**، ص 40.

وهكذا فالقطيعة والبداية من الصِّفر تحكم على ما سبقها بالإلغاء، حتى تدشن الثورة الفلسفيّة العقلانيّة الحقيقية انطلاقتها وعماد ذلك حسب **الجابري** قائم على ضدية لا تواصلية بين «المدرسة الفلسفيّة المشرقية» و«المدرسة الفلسفيّة المغربيّة»، بين الإشراق والبُرهان، بين الهِرمسية والعقلانيّة، لتتصدر المدرسة الفلسفيّة المغربيّة قاطرة العقلانيّة وتكون بذلك مؤهلة أكثر من غيرها للقيادة والزعامة، إلى الحدِّ الذي يجعل **الجابري** يرى أنَّ تقدم الغرب كان نتيجة لأخذه عن المدرسة المغربيّة كما يُرجع تخلُّف الأمة الإسلاميّة إلى أنها تمسكت بالمدرسة المشرقية السينوية، وفي ذلك يقول: «... لقد ميّزنا بين لحظتين: اللحظة الأولى هي لحظة حُلم الفارابي كما عاشه **ابن سينا**، واللحظة الثانية هي لحظة حُلم **ابن باجة** كما طوّره **ابن رشد**، وما تبقى من تراثنا لا يُمكن أن يكون منتمياً إلى اللحظة الأولى، لأن اللحظة الثانية ألغتها تاريخياً، والتاريخ يؤكد ذلك، فكل من عاش أو يعيش لحظة **ابن سينا** بعد ابن رشد إنّما قضى ويقضي حياته الفكرية خارج التاريخ، وبالفعل قضينا نحن العرب حياتنا بعد **ابن رشد** خارج التاريخ في جُمود وانحطاط لأننا تمسكنا بلحظة **ابن سينا** بعد أن أدخلها **الغزالي** في الإسلام... وعاش الأوربيون التاريخ الذي خرجنا منه، لأنهم أخذوا منا **ابن رشد** فعاشوا لحظته ولا زالوا يفعلون...»[1].

وهذه الخلاصة التي أفصح عنها **الجابري** تحتاج من القارئ إلى تفصيل وتدقيق، فلا جدال في تقدم الغرب على شتى الأصعدة، لكن مكمن التساؤل هنا هو البحث عن ادِّعاء أخذ الغرب **ابن رشد** منا، والوقوف على هذه اللحظة الفكرية الرُّشدية التي مكَّنت الغرب من

---

(1) **نحن والتراث**، ص 49.

انطلاقة تقدمية، وهذا ما يطرح الاستفهام: أيُّ **ابن رشد** أخذه الغرب منا؟ إذا كنا نتحدث عن ابن «**رُشد عربي**» وابن **رُشد لاتيني**»، وما يلزم الناقد في هذا السياق هو: أن يُسجل بأنَّ: «**ابن رُشد** الذي أخذت به أوربا هو **ابن رشد اللاتيني**، وهذا ما لا تتطابق قسماته كثيراً مع «**ابن رُشد** العربيّ الإسلاميّ المغربي» أضف إلى ذلك أنّه مهما كان دور وتأثير **ابن رشد** في تكوين أوروبا عظيماً، فإنَّ أوروبا لم تَبْنِ نهضتها وحداثتها إلا بالقطيعة معه، ومع المُعلم الأول نفسه، أي «**أرسطو**» كما تأوله العصر الوسيط»[1].

ونحن الآن إلى أيِّ **ابن رُشد** نعود؟ هل إلى **ابن رشد** الذي أخذه منا الأوروبيون وطوّروه وتجاوزوه أثناء تقدمهم؟ أم نعود إلى التجربة الأوروبية الحديثة، والتي تمثل «عصارة التجربة الرّشدية»؟ أم إلى **ابن رُشد** الأصلي المغربي العربيّ؟

والحقيقة إنَّنا حين نقول إنَّ الأوربيين قد تقدموا لأنهم أخذوا منا **ابن رشد**، فإننا نسير نحو مركزية أصولية «تكون انطلاقتها الأولية رُشدية لتصل إلى الغرب المتجاوز للرُّشدية... ومن يقول إنَّ الغرب لم يتقدم على صعيد العقل والحرية إلا لأنَّه اقتبس ذلك عنَّا، أو يقول: إنَّ ما حققه الغرب هو نفس ما حقّقناه من قبل، تُزين له بكل بساطة نرجسيتنا الثقافية، وهواجس الدفاع عن الحرية، أن يُنكر على الغرب ما حقّقه من الإنجازات الحضارية والإبداعات الفكرية»[2]. وحسب الدكتور طيب تيزيني فإنَّ الأطروحة الجابرية في هذا السياق تقودنا إلى نوع من الاستغراب (التغريب)، «فالاستشراق الغربي يُعيد

(1) **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، ص 122.

(2) **حوار مع علي حرب**، أجراه وحيد تاجا، مجلة العالم، لندن، العدد 545 اغسطس، 1996م، ص 47.

إنتاج نفسه ضمن ظروف الشرق (المغرب العربيّ) وبصيغ محلية عربية الوجه واللسان، ولكن استشراقية غربية المرجعية، ولقد تناولت على سبيل النمذجة مجموعة كتابات الأستاذ **الجابري**، ولعلّ الفكرة الحاسمة تتمثل في رأيه بصورة إحداث قطيعة إبسمولوجية تامة مع العقل ـ الفكر العربيّ ـ الذي تكون مُنذ عصر التدوين، والبدء بفعل جديد يَمْتَثِلُ لشرائط العقلانيّة النقدية الأوربية»[1].

ويذهب الدكتور **طه عبد الرحمن** إلى أنَّ الدعوة إلى الانتساب إلى **ابن رشد** هو بثّ روح العلمانية في نفوس المسلمين والعرب، كما هي مبثوثة في الفكر الفلسفي الغربي، والدليل على ذلك دليلان اثنان: أحدهما، أنَّ الرّشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر اشتهرت بخروجها عن الفلسفة اللاهوتية للكنيسة، وقد استندت في هذا الخروج إلى فهم علماني لفسلفة **ابن رشد**... والدليل الثاني، أنَّ روح الرّشدية اللاتينية التي تنبني على مبدإ الفصل التام بين الدين والفلسفة استمرت إلى غاية القرن السابع عشر، مُمهدة على التدريج لظاهرة التحلل من الدين التي انتشرت بين أصحاب عصر التنوير التي تواصل تأثيرها وانتقل إلى المحدثين، فحينئذ لا عجب أن ينصَّب **ابن رشد** إماماً للعقلانيين والعلمانيين والحداثيين، وبهذا يتبين أنَّ إرادة الانتساب إلى **ابن رشد** إنَّما هي إرادة الانتساب إلى العلمانية، كما تجلّت في أطوارها الثلاثة: «اللاتيني والأنواري والحداثي...»[2] لكل هل يهدف **الجابري** من تقديم **ابن رشد** على غيره إلى الترويج للعلمانية والتغريب في مجتمعاتنا؟

---

(1) **حوار مع طيب تيزيني**، أجراه وحيد تاجا، مجلة العالم، عدد 543، ص 43.

(2) طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، منشورات الزمن، الكتاب (13)، أبريل 2000م، ص 86 ـ 87 ـ 88.

في نظرنا أنَّ التسرع بالإجابة عن هذا التساؤل قد يحمل بعض اللّبس، وإنطاق **الجابري** بما لم يقله، حتى ولو أنّه سبقت الإشارة إلى أخذ **الجابري** بعض الخلاصات الاستشراقية الجاهزة حول تراثنا، فإنَّ ذلك لم يصل إلى الحد الذي يمكن القول معه بأنَّ **الجابري** هو داعية تغريب، وهو الذي تصدَّى بنقده القوي للمركزية الغربية، حيث يقول: «إن هذا المنهج التجزيئي الذي يعتمد الربط الميكانيكي بين أجزاء الفكر الفلسفي العربيّ وأجزاء الفكر اليوناني قد أضر بالتراث العربيّ الإسلاميّ وأضر بتقديم الدراسات الإسلاميّة حتى لدى المستشرقين أنفسهم، هذا فضلاً عن كونه منهجاً غير علمي بالمرّة، لأنه يصدر عن ظاهرة طُفولية، ظاهرة التمركز حول الذات، الظاهرة التي تجعل الإنسان ينظر إلى الأشياء من مركز واحد يربطها به، هو بالنسبة للمستشرقين والباحثين السائرين في ركابهم الحضارة الغربية وأصولها الإغريقية واللاتينية»[1].

وبالقدر الذي دعا فيه **الجابري** إلى قراءة نقدية للعقل العربيّ، عمل حسب ما يذكره في مقدمة كتابه: «التراث والحداثة» على الدعوة إلى قراءة عربية نقدية للفكر الأوروبي تكون بمثابة قراءة موازنة لنقد العقل العربيّ. على أننا لا يمكن أن ننفي جملة من الإشارات القوية في مشروعه والتي تُوحي بالعلمنة، ومنها في العقل السياسي العربيّ بخاصة، لكن في المقابل هناك إشارات أخرى أقوى منها تنفي هذا الادعاء وتُضعف من قوتها، **فالجابري** يتعامل مع النص القرآني والأصول العقائدية باحترام كبير، معتبراً في أكثر من موقع من كتبه بأنَّ الخطاب القرآني هو خطاب عقل مثل قوله: «... والمشروعية التي كان يحتكم اليها الإسلام على عهد النبي لم تكن

---

(1) **نحن والتراث**، ص 57 ـ 58.

ظلامية ولا غيبية، بل كانت واقعية عقلانيّة، إنَّ الخطاب القرآني هو خطاب عقل وليس خطاب غنوص أو «عرفان» أو إشراق[1].

كما أنَّ **الجابري** نفسه قد أكد في مقالاته وكتاباته منذ ما يقارب العشرين سنة على استبعاد العلمانية لعدم صلاحيتها لخصوصية المجتمع العربيّ الإسلاميّ، وأبرزها ما عبَّر عنه في مقال بعنوان: «بدل العلمانية الديمقراطية والعقلانيّة[2]. لقد كان سعي **الجابري** إلى الوصول بالتراث وبالمجتمع المعاصر إستراتيجياً إلى قيم حداثية يكون مسلكها المنهجي والمقصدي يسير في اتجاه ما يُمكن تسميته بـ«علمنة إسلاميّة»، ولشدة جمعه بين الجانبين من منظوره الخاص فقد توصلنا من خلال جمع كل الإشارات والتصريحات على طول المشروع النقدي الذي عمل على تهيئته، هو الوصول إلى سلفية معاكسة تماماً للعلمانية، سلفية ترى في رائدها **(ابن تيمية)** وحسب قول **الجابري**: «كان أمة وحده بكفاحه وأنصاره وغزارة ما كتب وأفتى....»[3]. وقد تغذَّت هذه السّلفية بنهم من مفاهيم «الآخر»، و«الأخلاط»، و«العربيّ الخالص» و«الإسلاميّ الخالص»، و«الدخيل»........، وهي مفاهيم تولَّدت عنها تراكيب أغضبت «العلمانية» و«العقلانيّة» و«الحداثة»، بمفاهيمها العالمية، ومما زاد في ضيق النظرة، أنَّ هذه السلفية التي اجتهد **الجابري** في دعمها وتقديمها بمعالجات حداثية، لم تكن «سلفية إسلاميّة عالمية»، بل يُمكن اعتبارها: «سلفية إسلاميّة عربية خالصة»، حيث يأتي دور العِرق ليقف شامخاً كجبل أُحد. وفي نظرنا أنَّ **الجابري** في هذا المقام أراد أن يتقمص الدور الذي لعبه «إرنست

(1) المصدر نفسه، ص 50.

(2) عابد الجابري، **بدل العلمانية: الديمقرياطية والعقلانية**، مجلة اليوم السابع، باريز، العدد 22 / آب سنة 1988م، الصفحة الاخيرة.

(3) **العقل الاخلاقي العربي**، ص 619.

رينان» في المسيحية من خلال كتابه: «تاريخ أصول المسيحية» حيث أراد إرساء مسيحية عقلية ونقدية، وفي كتابه أيضاً عن «الإصلاح العقلي والأخلاقي» نجده يقول: «حقيقية العرق أساسية في المنشأ وستفقد دائماً أهميتها بقدر ما تمر الحقائق الكونية المسماة: الحضارة الإغريقية. وهذا عند **الجابري** أنَّ حقيقة العقلانيّة العربيّة المحكومة لديه أيضاً بُناء على العِرق تفقد أهميتها وعقلانيتها حينما تتسمى بـ«الحضارة الإسلاميّة» حيث «هجوم الدخيل والدخلاء»، ولا يعني هذا القول بأنَّ **الجابري تأثر بإرنست رينان**، بل إنَّ تطابق منهج القراءة جعل الحافر يقع على الحافر بلغة الفروسية والنقد الشعري وإن كُنا نرى بأنَّ أطروحة **الجابري** قد جاءت بوعي أو بغير وعي للرد على «**رينان**» الذي يطرح استخلاصات معاكسة تماماً لما أورده **الجابري** خصوصاً فيما يرتبط بـ«العقل العربيّ» و«العقل الفارسي»، ففي الوقت الذي رأى فيه **رينان** ـ مع الأخذ بعين الاعتبار ردَّ **السيد جمال الدين الأسد أبادي** ـ بأنَّ العقلية العربيّة مضادة للعلم، معتبراً أنَّ الفرس والشيعة هم الاستثناء الوحيد كما يقول: «وهنا يُصبح الفرس استثناءً إذ عرفوا الاحتفاظ بعبقريتهم الخاصة، وعرفوا أن يحتلوا في بلاد الإسلام مكاناً متفرداً، إنّهم في الحقيقة شيعة أكثر من كونهم مسلمين»[1].

فحتى إن لوحظ تباين في النتائج بين «**رينان**» و«**الجابري**» إلا أنَّ هناك تطابق ـ شعوري أو لاشعوري ـ في نمط القراءة ومنهجها، فـ**الجابري** اعتبر أنَّ العقل اختص به العرب الخُلص، وهو ما أعطانا: «العقل العربيّ الخالص»، أما استقالة العقل فجاءت من

---

(1) **الإسلام والعلم: مناظرة رينان والأفغاني**: ترجمة ودراسة مجدي عبد الحافظ، المشروع القومي للترجمة القاهرة، ط1 ـ 2005م صفحة 34.

«الدخيل»، أي «..... من الفُرس، ومن نمط العرفان والتَّشيع.». هنا تلتقي نتيجة «**رينان**» مع «**الجابري**» في العُمق، حينما يُخرجان الفُرس والشيعة من الحقل الإسلاميّ الخالص، **الجابري** يخرجهم على اعتبار أنَّهم أدخلوا موروثاً غُنوصياً هِرمسيا لا إسلاميّاً من بوابة العرفان، ورينان أخرجهم بعنوان التمجيد والعلم والتعظيم الذي استحال على العرب المسلمين والسُّنة بلوغه، وبتلك العظمة ـ حسب **رينان** ـ كانوا أبعد من تواضع الإسلام من الناحية العلميّة، وهو ما حَضِيَ برد السيد **جمال الدين الأسد آبادي** بقوله: «قال **المسيو رينان** في أثناء كلامه: إنَّ الفُرس شيعة لا مسلمون، وهذا غلطٌ محض فإنَّ الشيعة مُسلمون وإن كانوا ليسوا من أهل السُّنة كالأرثوذوكس والبروتستانت فإنهم نصارى وإن اختلف مذهبهم»[1].

ومما يزيد المُتلقي تأكداً ويقيناً من أنَّ هناك اتفاقاً في روح النتائج بين **الجابري** و**رينان** هو اعتمادهما المسالك العرقية والمذهبية في تفسير حركة العقل والفلسفة، وهو ما نقرأه في قول «**رينان**»: «... كان **ابن رشد**، و**ابن سينا** و**الباطني** عرباً، مثلما كان **ألبير** الأكبر و**روجيه بيكون** و**فرنسيس بيكون** و**سبينوزا لاتينيين**، ثمة أيضاً سوء فهم كبير عندما نضيف العلم والفلسفة العربيّة لحساب الجزيرة العربيّة، مثلما نضيف كل الآداب المسيحية للاتينية وكل الاسكولائيات وكل النهضة... لأن كل هذا قد كتب باللاتينية وأنَّ ما هو جدير بالملاحظة بالفعل هو أنه بين صفوف الفلاسفة والعلماء ممّن يُطلق عليهم عرباً، واحد فقط هو **الكندي** من أصل عربي، بينما ينتمي الآخرون إلى فارس وما وراء النهر وإسبانيا و**بخاري** و**سمرقند**... ليس فقط لأنهم ليسوا عرباً من ناحية الدم، ولكن لأنّهم

---

(1) المصدر نفسه، ص 135

ليس لديهم شيء عربي من جهة العقل، استخدموا اللغة العربيّة، إلا أنّها أعاقتهم مثلما أعاقت اللاتينية مفكري العصور الوسطى، فاللغة العربيّة وهي صالحة تماماً للشعر، ولبعض من البلاغة تعتبر أداة غير صالحة بالمرّة للميتافيزيقيا...»[1]. هذه النتائج نفسها التي ساقها «**رينان**» نجدها عند **الجابري**، لكنها مقلوبة من «السلبية الرينانية» إلى «الإيجابية الجابرية» في نظرتها إلى العِرق العربيّ. والى اللغة العربيّة، وإلى العقل والعقلانيّة العربيّة. فها هو **الجابري** يتحدث عن **الكندي** قائلاً: «... كان الكندي أول فيلسوف عربي، فهو ينتمي إلى قبيلة عربية مشهورة... وكان أيضا أول فيلسوف لـ«دولة العقل» في الإسلام، الدولة التي جعلت من مهامها الرسمية التصدِّي للعقل المُستقيل... فناضل إلى جانب دولة العقل[2]... وإذا كان **رينان** الذي يعتمد على المقاربة العِرقية يعتبر أن اللغة كانت سبباً في الإعاقة العلميّة عبر مقارنة إعاقتها بإعاقة اللاتينية، فإنَّ **الجابري** يعتمد المقاربة اللغوية نفسها، مع قلب نتيجتها، أي أنّه يعتبر أنَّ اعتماد العربيّة الخالصة كانت طريق النجاة للعقل وصفائه من الأخلاط الدخيلة عليه في قوله: «إنَّ الكلمة التي يرجع بها إلى معناها اللغوي إنما يطلب مداولها كما كان يتحدّد داخل المنظومة اللغوية التي ينتمي إليها، وبالتالي فهي لا بد أن تحمل في معناها اللغوي قليلاً أو كثيراً من خصائص رؤية أهلها للعالم وطريقة تفكيرهم في ظواهره وحوادثه، وهذا الشيء ميسور جداً في اللغة العربيّة الفصحى وهذا راجع أساساً إلى حرص المعاجم العربيّة القديمة على الرجوع بالكلمة إلى الأصل الذي أُخذت منه، الشيء الذي يجعل الكلمة العربيّة تنقل معها صورة مصغرة عن العالم الذي تنتمي إليه، قبل

---

(1) **الإسلام والعلم: مناظرة رينان والأفغاني**، ص 43 ـ 44.

(2) **تكوين العقل العربي**، ص 236 ـ 237

الاختلاط، وهو العالم الذي يهمنا هنا...»[1] والنتيجة المُستخلصة من هذا التحليل هي الوصول بـ«العقل اللغوي العربيّ» إلى ما وصل به وإليه «العقل الفقهي السُّني العربيّ» و«العقل العقدي السني العربيّ الخالص».

وبالقدر نفسه الذي عمل فيه «**إرنست رينان**» على تنقية أصول المسيحية من الدخيل للوصول إلى إرساء مسيحية عقلية ونقدية فإنَّ **الجابري** عمد في قراءته للتصوف بأنه أمشاج من التصوف القديم واللاهوتيات المسيحية الصوفية، وربما فات **الجابري** أنَّ «التصوف الإسلاميّ» غير «التصوف المسيحي»، «ذلك أنَّ ما يُسمى عندنا بالتصوُّف يختلف مع ما يطلق عليه في اللغات الغربية (mysticism) لأنَّ mysticism يهتم في أكثر جوانبه بالعواطف والإحساسات، ولكن التصوف في العالم الإسلاميّ يستلزم نوعاً من المعرفة، فالإيمان في الإسلام يختلف عن الإيمان في المسيحية، فوظيفته ليست فقط نجاة الفرد بل إضافة لذلك مولد للمعرفة..»[2].

ولئن وافق **الجابري** «**إرنست رينان**» في تحليله العِرقي ومخالفته في النتائج فإنَّه وافق «**هنري كوربان**» في الرؤية التحليلية وفي النتائج أيضاً، وذلك عبر الإبحار معه في بحر الخيال الخلاق الذي حاول «**هنري كوربان**» أن يُؤسس له بُناء على مقولة: «تأسيس الإسلام الروحاني الخالص للإسماعيلية الإيرانية». وهو يتحدث عن ولادة الشيخ الأكبر **ابن عربي** في قوله: «حيث رأى النور في 17 رمضان من عام 560هـ الهجرة الموافق ليوم 28 يوليو 1165م. (وقد أشرنا

---

(1) **بنية العقل العربي**، ص 11

(2) شهرام بازوكي، «**المعرفة العرفانية عند الملا صدرا**»، مجلة المحجة، عدد صفر، حزيران 2001م، ص 40.

سابقاً إلى تواقت هذه الولادة في التقويم الهجري مع الذكرى الأولى للإعلان عن «القيامة العظمى» في إيران من قبل **الإمام الحسن** على ذكره السلام، مؤسساً بذلك الإسلام الخالص للإسماعيلية الإيرانية الذي تم إصلاحه...»[1]. ونتيجة هذه العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربيّة لدى **الجابري** الوصول إلى دغمائية تضيف إلى صفة العقل صفة الفصاحة، ويختصّ بها من أسماه: «**الأعرابي** صانع العالم العربيّ»، وهو ما يعبّر عنه قائلاً: «.... ثمّة معطيات كثيرة يُمكن أن تُبرر إعطاء الأولوية للغة العربيّة في دراسة مكونات العقل العربيّ، فالعربيّ يُحب لغته إلى درجة التقديس، وهو يعتبر السلطة التي لها عليه تعبيراً ليس عن قوتها بل عن قوته هو أيضاً ذلك أن العربيّ هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به، أما الباقي فهم أعاجم: والأعجم: الذي لا يُفصح ولا يبين كلامه» ومنه الحيوانات العجى ومنها يمكن القول إنَّه كلما كان **العربيّ** أقدر على التعامل مع اللغة العربيّة، تعبيراً أو استجابةً كان أكثر امتلاكاً به الإنسان هو إنسان فالعربيّ «حيوان فصيح» فبالفصاحة وليس بمجرد «العقل» تتحدّد ماهيته...»[2].

وقد أثارت هذه الدغمائية نقداً حاداً في الوسط الفكري، من ذلكم ما عبَّر عنه الدكتور **طرابيشي** حينما ذهب إلى أنَّ توهم **الجابري** عن انفراد العربيّ بوعي مشروطيته اللغوية إنما ينمُّ عن جهل أو تجاهل للإبستميات التاريخية التي حكمت العديد من ثقافات العصور

---

(1) هنري كوربان، **الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي**، ترجمة الزاهي، منشورات مرسم، الرباط، 2006م، ص 43.

(2) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص 75.

القديمة الوسيطة، فمنذ اكتشاف الكتابة تحوّل نِصاب الحضارة إلى نصاب لغوي، ولا سيما في الحضارات التي قامت على كتاب مُقدس أو شبه مقدس بدءاً بالحضارة الهندية السنسكريتية التي تمحورت حول كُتب الفيدا المُقدسة ومروراً بالحضارة اليونانية... وخلافاً لما يريد أن يُوحي به نص **الجابري** فإنَّ المسافة بين الأعراب والأعجام لم تكن مطلقة كتلك التي تفصل البشري على الحيوانات العجمى، كما أنّنا لا نتوفر على شاهد تاريخي واحد يُثبت أنَّ العربيّ كان يعتقد أنه هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيد الذي تتميز به..[1]..

وما يُمكن تسجيله من ملاحظة جانبية تتعلق أساساً بالمنهج **الجابري** في القضية اللغوية تكمن في تأثره بمدرسة الفكر اللغوي الألماني كما سطّرها «**بهردر**» و«**همبولت**»، لكن **الجابري** سرعان ما يغادر المدرسة الألمانية ويُعرض عنها حينما يطرق إبستمولوجيا النص المتجاوزة للإبستمولوجية الرسمية، كما تجلَّى ذلك مع «**كيركغارد**» و«**نيتشه**» و«**هوسرل**» و«**غادامر**» و«**هابرماس**» مع الأخذ بعين الاعتبار الفروق المنهجيّة الموجودة بين هؤلاء الفلاسفة، وهو ما عبّرت عنه «مدرسة فرانكفورت» و«الاتجاه الفينومينولوجي» و«ما بعد الوجودية».... ويعود إعراض **الجابري** عن إبستمولوجيا النص إلى أنّها كانت وما زالت تشكّل له مصادر إحراج، وذلك لانتصار إبستمولوجيا النص للقراءات التأويلية المفتوحة للنص، وهو ما يتعارض كلياً مع الأنماط المغلقة المسالك للإبتسمولوجيا الجابرية الخاضعة لتعديلات متعددة.

(1) طرابيشي، **إشكاليات العقل العربي**، ص 74 ـ 75 ـ 80.

2

تداعيات مشروع الجابري على الساحة الفكرية

لقد ظلَّ مشروع «نقد العقل العربيّ» من أكثر المشاريع الفكرية إثارة للجدل على الرغم من مرور أزيد من عشرين سنة على نزول أُولى حلقاته إلى السُّوق الثقافية العربيّة الإسلاميّة ومكتباتها، فقد اعتبر **الجابري** نفسه أنَّ هذا المشروع يُمثل عصر تدوين جديد: «.... إنَّ هذا الفتح الجديد الذي دشنه **الجابري** استُقبل بترحاب حار من قِبَل بعض الأوساط الثقافية العربيّة، فقد قال الناقد **مُحيي الدين صبحي**: «إنَّ الدارس للتراث العربيّ الإسلاميّ صارت لديه عبر ما حقَّقه **الجابري** مفاهيم واضحة عن التراث وخريطة يرى فيها أين يسير الآخرون وكيف ولماذا»[1]. وتبعه ناقد آخر هو **حسن الشامي** في الاحتفاء قائلاً: «نستطيع القول إنَّ **الجابري** صاحب مقالة، إذ ليس

---

(1) حسن العبد الله، **فيلسوف في قبضة الفقهاء**، جريدة المساء، العدد 337، الجمعة 19/ 10/ 2007م، الصفحة 7.

كل من تقدم برأي أو دعوة يُعد صاحب مقالة كما يقول الشهرستاني صاحب كتاب المِلل والنِّحل»[1].

ولا تتوقّف التداعيات الإيجابية وحركة الانبهار بالمشروع **الجابري** إلى هذه الدرجة، بل تتجاوز إلى الحد الذي لا يُمكن لباحث بمفرده حصر تلك التأثيرات والتداعيات التي توزعت على الإنتجلنسيا العربيّة عبر مشاهد مُتعددة أولها: اتِّخاذ الأجزاء المُكونة للمشروع **الجابري** مصدراً للنقل والإحالة والاستدلال، يتجاوز درجة «المرجع»، وثانيها اتِّخاذ آرائه وأحكامه على شكل «مُسلمات فكرية» نهائية لا تقبل الجدال أو التشكيك، وثالثها: الانصراف إلى إنجاز أطاريح جامعية حول هذا المشروع، وهو ما دعمته ودفعت إليه بقوة مؤسسات جامعية وثقافية متعددة، وأشهرته الدوريات والمجلات التابعة لها. وهو ما يمكن للباحث في ثنايا تداعيات المشرع **الجابري** أن يلمسه في كتابات الباحثين والمُفكرين موزعة على الأطاريح الجامعية والكتب المستقلة والأبحاث المنشورة في الدوريات الثقافية والفكرية المُحكمة، وضمن أشغال الندوات والمؤتمرات الثقافية التي كانت تُعقد للاحتفاء بهكذا مشاريع. ويذهب الباحث السوري «**عبد الرزاق عيد**» إلى أن مشروع **الجابري** «نقد العقل العربيّ» يُعد أحد أهم ثلاث موسوعات فكرية تناولت التراث الفكري العربيّ الإسلاميّ في القرن العشرين، والإشارة هنا إلى موسوعة المفكر المصري **أحمد امين** (فجر وضُحى وظهر الإسلام) وموسوعة المُفكر المغربي **محمد عابد الجابري** (نقد العقل العربيّ)[2].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) **جريدة الشرق الأوسط**، المنتدى الثقافي، الأربعاء 23/ 01/ 2008م، العدد 10648، ص 6.

وقد وصل التأثير الفكري للمشروع **الجابري** حينها على الانتلجنسيا العربيّة إلى مستوى يُمكن أن يُوصف بالسحر، وذلك ما عبر عنه الدكتور **جورج طرابيشي** في قوله: «أنا نفسي صرَّحت وكتبت مراراً أنني سُحرت في أول مرة سحراً حقيقياً بكتاب **الجابري** تكوين العقل العربيّ»[1]. «...فلقد كنتُ بعد ثلاثة أشهر من صدور «تكوين العقل العربيّ» كتبتُ في العدد الأول من «مجلة الوحدة» تعليقاً مطولاً ثمَّنتُ فيه الكتاب تثميناً عالياً، باعتباره أطروحة عن العقل وفي سبيل العقل، وعلى الرغم مما أبدعته في حينه من انتقادات واعتراضات جزئية فقد ختمت التعليق بالقول: إنَّ الذهن بعد مطالعة تكوين العقل العربيّ لا يبقى كما كان قبلها، فنحن أمام أطروحة تُغير وليس مجرد أطروحة تُثقف»[2]. ولا بُد من الإشارة إلى أن الدكتور **طرابيشي** كان قد أطلق هذا الحُكم سنة 1984م من القرن الماضي وهو حُكم يدل على مدى الانبهار أو السِّحر حسب الاصطلاح الطرابيشي بالمشروع **الجابري** حينها، والذي رأى أنه يجمع بين صفة العقل ويُمكن من التغيير، فمن يقرأه لا يعود بعد قراءته كما كان قبل قراءته»[3] حسب تعبير **طرابيشي** نفسه.

ولم يتوقّف هذا السَّيل من المديح العالي للمشروع **الجابري** على قلم الدكتور جورج **طرابيشي**، بل شمل مجموعة من الباحثين في الشأن الفلسفي من الكتاب، ومن هؤلاء أيضاً الدكتور **علي حرب** الذي عبَّر بدوره عن ذلك التأثر بـ**الجابري** وبمشروعه في قوله: «...ربما لا نُبالغ في القول بأنَّ الدكتور **محمد عابد الجابري** هو من

---

(1) **جريدة الشرق الوسط**، المنتدى الثقافي، الأربعاء 23/ 01/ 2008م، عدد 10648، ص 6.

(2) جورج طرابيشي، **نظرية العقل**، دار الساقي، ط1 سنة 1996م/ لندن، ص 8.

(3) **جريدة الشرق الأوسط**، ص 6، مصدر سابق.

أوسع المفكرين العرب شهرة فإسمه هو الآن من أكثر الأسماء تداولاً في الأوساط الفكرية والدوائر الفلسفيّة العربيّة وأفكاره تلقى رواجاً لدى قطاع واسع من المثقفين والطلبة العرب، ولا شك أنّه بعد زيارته لبيروت في نهاية العام الفائت (أواخر عام 1991م) أصبح معروفاً على نطاق أوسع من قِبل المثقفين اللبنانيين الذين سمعوا به أو استمعوا إلى محاضراته أو التقوا به في تلك الاجتماعات المُغلقة أو المفتوحة التي نظَّمها الذين أشرفوا على زيارته أو رغبوا في تكريمه والاحتفاء به، وفيما يعنيني فأنا أعرفه منذ زمن، من خلال مؤلفاته وكتاباته فمنذ مطلع الثمانينات وأنا أتابع إنتاجه الفكري، فأقرأ أعماله واشتغل على نصوص أفيد منها واستثمرها في مقالاتي ومباحثي...»[1]. فهذه شهادة من صاحب «نقد النَّص» المفكر اللبناني صاحب الإسهام الأكبر في مساحة النقد الفكري والفلسفي العربيّ والغربي بِجُلِّ تشكُّلاته الإيديولوجية، فهي شهادة لها وزنها، وتُبين لنا درجة الحرارة التي عرفها الطقس الفكري العربيّ حينها في استقباله للمشروع **الجابري**، كما تدلنا هذه الشهادة أيضاً على مدى التفاعل الواسع مع المشروع النقدي **الجابري** إبان نزوله إلى الساحة الفكرية العربيّة، إلى درجة غدت فيه الأحكام الجابرية مصدراً لكتّاب وباحثين يُوظفونها في أعمالهم ومشاريعهم الفكرية والنقدية، وهو ما كان يبدو طبيعياً وضرورياً إزاء عمل تأسيسي لدراسة بنية العقلية العربيّة، حسب ما ذهب إليه الدكتور **مصطفى حجازي** في ثنائه على **الجابري** بقوله: «... أما مجال البحث والتحرك فلقد اخترنا في الواقع العربيّ الراهن ليكون مكملا للجهود القيمة التي بُذلت على صعيد دراسة البنية العقلية العربيّة من منظور الثقافة العربيّة الإسلاميّة

---

(1) علي حرب، **نقد النص**، المركز الثقافي العربي، ط1، سنة 1993م، بيروت، ص 115.

التراثية التي قام بها بشكل غير مميز مفكرون عرب أخصُّ بالذكر منهم هنا المفكر **محمد عابد الجابري**...، ويتعمق **الجابري** في محاولته الثانية في تحليل السُّلطات والنُّظم المعرفية التي تحكم العقل العربيّ الإسلاميّ...»[1].

أما الدكتور «**أنطون المقدسي**» فقد عبَّر عن ولعه بمشروع «نقد العقل العربيّ» في قوله: «....إذ ذكَّرني بمراجع وأفكار كُنت قد نسيتها، أغفلتها لضيق الوقت، ودلَّني على مراجع لا أعرفها، وأوحى لي بأفكار أغنت تصوُّري المختلف كلياً عن تصوّره، والكتاب يفرض ذاته عليك بتوثيقه الغني ومنهجه العلمي ونظراته للثقافة...، فهو المرجع الوحيد شبه الكامل على ما أعلم بمحورين من جوانب العقل العربيّ هما: تَكوَّن هذا العقل، تطوره، بنيته وتفككه في العلوم العربيّة ـ الإسلاميّة»[2]. ويذهب الدكتور **محمود أمين** العالم في مقدمة إحدى مقالاته النَّقدية **للجابري** إلى التعبير عن أهمية المشروع **الجابري** وأثره على الساحة الفكرية العربيّة إلى القول: «... لست أُغالي إن قُلت إنَّ كتاب الدكتور **محمد عابد الجابري** «نقد العقل العربيّ» بجزءيه هو أهم وألمع ما صدر من دراسات حول نقد العقل العربيّ، سواء من حيث الإحا طة والشمول، والعُمق والغوص في مختلف الجوانب اللغوية والفقهية والكلامية والفلسفيّة في تراثنا العربيّ القديم، مهما اختلفنا أو اتفقنا حولها، أو من حيث ارتباط هذا العمل بمشروع ثقافي شامل يتطلَّع

---

(1) مصطفى حجازي، **نحو عقل عربي مستقبلي**، ضمن: العقلانية العربية والمشروع الحضاري، سلسلة ندوات (6)، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، ط1 سنة 1992م، الرباط، ص 225.

(2) أنطون المقدسي، **العقل وغير العقل في الوجود العربي**... من كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري، ص 60.

به **الجابري** إلى الإسهام في تجديد الفكر والواقع القريبين تجديداً عقلانياً نقدياً...»[1].

وإذا كانت هذه الشهادات المُشيدة بالمشروع **الجابري** والتي تعتبر مظهراً مُلفتاً من مظاهر تداعيات ذلك المشروع النقدي الذي ملأ الدنيا وشغل الإنتلجنسيا العربيّة، قد ركزت في إشادتها على قُدرة صاحب المشروع على «تفكيك هذا العقل» و«معرفة تكوينه وتطوره وبنيته»، وكذا «بُعده التجديدي وفق رؤية عقلانيّة نقدية»، كما أنَّ البعض الآخر من المُشيدين كان يستحضر **الجابري** في كتاباته واعتبارها مصدراً حتى في إثبات التلازم بين الاشتراكية والوحدة، ومن ذلك ما ذهبت إليه الدكتورة «فهيمة شرف الدين» في قولها: «...ولقد أشار **الجابري** إلى ذلك التلازم بين الاشتراكية والوحدة فاعتبره مُتعادلاً مع النهضة الثورية.... وترتكز الاشتراكية لتوسيع هذا الازدواج على رأي الدكتور على مفهوم الخصوصية التي لا تجد لها تأصيلاً في حركة الواقع، بل في الإحساس بالفارق والوعي العميق بالهوة التي تفصل عالمنا العربيّ عن العالم الآخر...»[2]. وهو ما يكشف أنَّ المشروع **الجابري** لم يكن له دور أكاديمي فحسب، بل كان دوره تعبوياً أيضاً على الساحة الإيديولوجية والسياسية. ولا يفوتنا في إطار الإجابة عن سؤال: أثر المشروع النقدي للدكتور **الجابري** وتداعياته على الساحة الفكرية العربيّة والإسلاميّة، أن نشير إلى أنَّ المشروع **الجابري** كان قد حرَّك الاهتمام الفكري بالأثر الخلدوني، وذلك من خلال أطروحته الجامعية لنيل الدكتوراه بالرباط والتي

---

(1) محمود أمين العالم، **ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابري**، ضمن: العقلانية العربية والمشروع الحضاري، ص 261.

(2) فهيمة شرف الدين، **المشروع القومي العربي المعاصر ومفهوم الحداثة**، ضمن كتاب، العقلانية العربية والمشروع الحضاري، ص 186 ـ 187.

عنونها بـ: «العصبيّة والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلاميّ»، وكانت أول دكتوراه دولة في الفلسفة تُناقش في المغرب. مع العلم أنَّ **الجابري** لم يكن سبَّاقاً إلى إثارة البحث حول الأثر الخلدوني، فقد كانت أطروحة الدكتور «**طه حسين**» سبّاقة إلى ذلك من خلال عنوانها: «**فلسفة ابن خلدون الاجتماعية تحليل ونقد**» حسب ترجمة الدكتور «**عبد الله عنان**» لها وصدورها سنة 1925م. بعد أن صدرت بالفرنسية سنة 1917م. كما سبقت أطروحة **الجابري** أطاريح أخرى حول الأثر الخلدوني، ومنها أطروحة الدكتور «**محسن مهدي**» تحت عنوان: «**فلسفة ابن خلدون التاريخية**»، وكان قد أنجزها في الولايات المتحدة سنة 1957م. وقد جاءت أطروحة «**عزيز العظمة**» التي أنجزها حول ابن خلدون بعد أطروحة **الجابري** سنة 1981م. وكان قد أنجزها في بريطانيا بعنوان: «**تاريخية ابن خلدون وتاريخيته**».

كما أنجز كل من الدكتور «**ناصيف نصار**» والدكتور «**علي أمليل**» والدكتور «**بنسالم حميش**» أطاريح جامعية حول **ابن خلدون** أيضاً، وبذلك تحول الدرس الخلدوني بكل تفرعاته الفكرية والاجتماعية والسياسية إلى قضية فكرية حديثة ومُتداولة من قضايا الفكر المعاصر، وكان للإسهام **الجابري** في هذا الاتجاه أثره على المتأثرين بمشروعه إلى الدرجة التي أصبحت فيه الأطروحة الجابرية حول الأثر الخلدوني مصدراً لهؤلاء غطَّت على جُلِّ الأطاريح الأخرى المنجزة في الموضوع ذاته، بل إنها أصبحت معياراً عند البعض لتقوّم خلل تلك الأطاريح الأخرى، ومن ذلك ما نقرأه على لسان أحد تلامذته وهو الدكتور «**محمد وقيدي**» في قوله: « ...**محمد عابد الجابري في** الدراسة التي خصَّصها **لابن خلدون** يقول: «إنّما يُريد الوصول إليه هو العودة بالفكر الخلدوني إلى إطاره الأصلي والاحتفاظ له بكليته

وهويته الحقيقية، فإنّه يُشير في نفس الوقت إلى العوائق التي يكون على الباحث تجاوزها من أجل بُلوغ تلك الغاية والعوائق التي نُلخصها من دراسة **الجابري لابن خلدون** أنَّ الدراسات التي تعلّقت بهذا المفكر لم تنجح في إدراك فكره في كليته، ذلك أنَّ معظم الدراسات الخلدونية قليلاً ما تنظر إلى الفكر الخلدوني ككل، بل إنَّها كثيراً ما تنظر إلى آرائه في هذا الميدان في استقلال وانفصال عن آرائه في ميادين أخرى، وأخطر من ذلك ما يفعله بعض الكتاب حيث يعمدون إلى عبارة من فصول المقدمة ينتزعونها انتزاعاً ويتخذون منها أساساً لتأويلات وشروح تبتعد بالفكر الخلدوني عن روح عصره وإطاره الخاص، إنَّ تجزئة الفكر الخلدوني على هذا الشكل والاستناد في استنتاجات بعيدة مُفرطة أحياناً على مجرد عبارة أو فقرة وردت في المقدمة، أسلوب في البحث لا يساعده على فهم آراء **ابن خلدون** على حقيقتها وفي وحدتها الكلية وتناسقها الجدلي»[1].

لكن هذه النقود والتوجيهات التي يُرسلها **الجابري** إلى الباحثين الذين انْكبُّوا في دراساتهم وأبحاثهم على التراث الخلدوني، لم ينج هو نفسه منها، ومن داخل شعبة الفلسفة التي أسسها هو نفسه في كلية الآداب بالرباط وعلى لسان الدكتور «**كمال عبد اللطيف**» الذي رأى في نقده للأطروحة **الجابرية** حول **ابن خلدون** بأنَّها تنحى منحى تمجيد الأثر الخلدوني، بل الإغراق في التمجيد إلى درجة التجاوز، وذلك باعتباره أنَّ الأثر الخلدوني قابل للاستئناف في معطيات العصر الحاضر في قوله: «تندرج أغلبية هذه المواقف ضمن سُلَّم من

(1) محمد وقيدي، **القيمة الإبستمولوجية للنّسق المفاهيمية الخلدوني**، دورية التربية والتكوين، العدد 2، السنة 2007م، الدار البيضاء، ص 29.

المراتب المعرفية والإيديولوجية المتنوعة، حيث يتحول الأثر الخلدوني بلُغة محمد أركون إلى سلاح إيديولوجي، وذلك على حساب أبعاده التاريخية، ويستبعد المنطق الشارط لإبداعه النظري المنهجي، وقد عمل محمد **عابد الجابري** داخل إطار هذا الموقف على بناء موقف تجاوز فيه التمجيد الذي لا يُقيم أدنى اعتبار لمقتضيات النظام المرجعي المُتولد في التاريخ، مُنطلقاً من النظر إلى الأثر الخلدوني باعتباره يُشكل لحظة نظرية قابلة للاستئناف في ضوء معطيات الحاضر العربيّ، والتكويني ويعتمد تصور **الجابري** الذي رُسمت معالمه الكبرى في أطروحته الجامعية... ثم في أبحاثه التراثية المتواصلة وخاصة في مشروع نقده للعقل العربيّ المُنجز خلال عقدين من الزمان (1984م ـ 2000م)[1]. وإن كان من النقاد من ذهب إلى أن هذا إطراء **للجابري** وليس نقداً له باعتباره مارس التمجيد أمام التراث الخلدوني وتجاوز ذلك التمجيد ولم يتوقف عنده كما فعل البعض.

ولم يكن الجُهد الذي مارسه **الجابري** على الأثر الخلدوني ليكتفي بالوقوف على النتائج والخلاصات التي توصل إليها **ابن خلدون** من خلال نظرياته التفكيكية للعمران البشري، بل كان يبحث عن التأثيرات الأرسطية والأفلاطونية في العمل الخلدوني حيث يقول **الجابري** في هذا الصدد: «...إما أن يكون **ابن خلدون** قد اطَّلع على نظرية **أفلاطون** هذه، فهذا ما لا شك فيه، فقد عارض **ابن رشد** بقوله: وقد غلط **أبو الوليد ابن رشد** في هذا لما ذكر الحسب في كتاب الخِطابة من تلخيص كتاب المعلم الأول **أرسطو**، فهذا

(1) كمال عبد اللطيف، **في حدود محدودية الأثر الخلدوني**، دورية التربية والتكوين، ص 15.

الاعتراض صريح بأن صاحب المقدمة اطَّلع على الأقل على كتاب **ابن رشد** «تلخيص كتاب الخِطابة» **لأرسطو** فضلاً عن أنه اطَّلع على نظرية **أفلاطون** نفسها من خلال كُتب **الفارابي في** الفلسفة السياسية»[1]. كما أنَّ الجمع بين **ابن رشد** وا**بن خلدون في** هذا الشاهد وفي غيره من الشواهد التي لا تُحصى في أعمال **الجابري** ليس أمراً عرضياً بل يعود بالأساس إلى رغبة صاحب «نقد العقل العربيّ» في ضرورة إحياء هذه الأسماء العلميّة والعقلانيّة ونقض ما تراكم عليها من غبار لتتزعم من جديد العقلانيّة العربيّة المعاصرة التي تُعتبر ـ حسب **الجابري** ـ «الرهان الاستراتيجي للنهضة العربيّة الكبرى».

وفيما يتعلَّق بالتراث الرُّشدي وصاحبه، فقد خصّه **الجابري** بعملين منشورين عنوان أولهما: «المثقفون في الحضارة العربيّة الإسلاميّة محنة **ابن خلدون** ونكبة **ابن رشد**» (1995م)، والعنوان الثاني: «**إبن رشد** سيرة وفكر» (1998م)، كما عمل الدكتور **الجابري** على الإشراف على نشر جديد لأعمال **ابن رشد** الأصلية مع مداخل ومقدمات تحليلية وشروح (1997 ـ 1998م)، وقد شمل هذا الإشراف على النشر الجديد، خمسة أعمال وعناوين **لابن رشد،** وقد ترك هذا الاعتناء اللافت بالتراث الرُّشدي انطباعات ثقافية متعددة. وكانت له تداعياته وآثاره على الساحة الفكرية العربيّة والإسلاميّة، بين مُهلل ومُرحِّب بهذا الإحياء العقلاني القائم من التراث لأجل استحضاره في الزمن المعاصر. وقد تجلَّى هذا الترحيب بإحياء «المتن الرُّشدي» وِفْق الطرح **الجابري،** في سيل من الكتابات الفكرية المُتمركزة حول

---

(1) محمد عابد الجابري، **أطوار الدولة: من البداوة إلى الحضارة،** صحيفة الصحراء المغربية، بتاريخ 20/ 21/ سبتمبر 2008م، العدد 7073.

ابن رشد وتراثه، وتجاوز الإحياء الرشدي مستوى الكتابة والبحث ليصل إلى الاحتفال بمرور ثمانية قرون على وفاة **ابن رشد** والتي نظمتها كلية الآداب بالرباط، وكان التَّأطير **الجابري** لها وازناً، كما اعتبر الدكتور «**طراد حمادة**» في بحثه لنيل الكفاءة في الفلسفة من الجامعة اللبنانية سنة 1984م بأنَّ هذه الندوة المُعنونة بـ: «**ابن رشد** ومدرسته في الغرب الإسلاميّ» تبعث على السرور[1]. وقد كان الدكتور **طراد حمادة** نفسه، في بحثه ذلك اعتمد **الجابري** مصدراً من مصادره حول المتن الرُّشدي، لكنه عاد في ما أسماه «بحث بمثابة تمهيد لهذا الكتاب»، والذي جاء كتمهيد للطبعة الجديدة لأطروحة الكفاءة في الفلسفة القديمة (سنة 1984م)، وقد طرح في هذا البحث التمهيدي أسئلة نقدية مُشكّكة في هذا الاحتفال المتزايد بالتراث الرشدي، وهي أسئلة غير مطروحة في المتن الذي يعود إنجازه إلى أواسط الثمانينات من القرن الماضي، حيث يقول في هذا البحث التمهيدي النَّقدي الجديد والمُستدرك لما سبق: «.... فقد دأب المستشرقون على النقل والترديد بأنَّ **ابن رشد** كان أبرز اسم وأبرع مُمثل لما يُسمى بالفلسفة العربيّة، وأنَّ هذه الفلسفة بلغت معه ذروتها ثم انقضى أمرها عند وفاته، ولعل صدى هذا النقل والترديد وجد الآذان الصاغية عند المُشتغلين بالفلسفة من العرب المعاصرين الذي اعتادوا الكلام عن **ابن رشد** المُتنازع عليه، كما في السجال القديم الذي دار بين الشيخ **محمد عبده** وفرح **أنطون**، وفي السجال الراهن، وقد بلغ أوجه في أعمال الندوات التي عُقدت في أكثر من مكان بمناسبة الذكرى الثمانمائة لوفاته، وفيها استُخدمت فلسفة **ابن رشد** لنصرة فهم مُعين للنهوض في مواجهة فهم آخر يرى للدين دوراً

---

(1) طراد حمادة، **إبن رشد في كتاب فصل المقال**، دار الهادي، ط1، 2002م، بيروت، ص 22.

إيجابياً في عمليات النهوض. وقد ركَّز بعض الباحثين على إبراز الجانب الأصيل والعقلاني في فلسفته وأنَّ من الخير للتجربة الفلسفيّة الإسلاميّة الوسيطة أن ترتبط بالعقلانيّة الأرسطية التي يُمثلها **ابن رشد والفارابي** بدلاً من الأفلاطونية القديمة والمُحدثة التي يُمثلها فلاسفة آخرون وتُطل على الغُنوصية واللاعقلانيّة[1].

وإذا كنا نتفهم الفارق الزمني من 1984م إلى الآن في غياب هذه الأسئلة وأخواتها من متن الدكتور «**طراد حمادة**» وحضورها في الطبعة الحديثة لهذا العمل، إلَّا أنَّنا لم نفهم سبب حجب اسم صاحب الرأي الأخير والذي حضي بالتقويس (الوضع بين قوسين) من الدكتور حمادة، لكنه لم يحظ بالإفصاح عن صاحب الرأي الذي هو الدكتور «**محمد الجابري**».

وإذا كنا نستبعد النقود للمتن الرُّشدي من الجهات السَّلفية، لأنَّ الأخيرة تتحدث من خارج دائرة الفلسفة والفكر والاختصاص، وتتجاهل لغتها ضوابط النقد لتتبرج في حقول السِّباب والشتائم الذي لا يعترف للفلسفة حتى بحق الوجود في دائرة الاعتقاد والفكر الإسلاميّين، فإنَّنا لا يمكن أن نتجاوز أكبر ناقد للمشروع **الجابري**، وهو زميل له من شعبة الفلسفة بكلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط، إنَّه الدكتور «**طه عبدالرحمن**» الذي عبَّر بأعلى صوته وبدون حجب، ومن داخل الخطاب الفلسفي نفسه بالقول: «لماذا لست رُشدياً؟ ولما لا ينبغي أن نكون رشديين؟[2]».

وقد أجاب الدكتور **طه عبد الرحمن** بمنهج فلسفي عن هذا

---

(1) المصدر نفسه، ص 9.

(2) طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، منشورات الزمن، الكتاب (13) أبريل 2000م، الدار البيضاء، ص 83.

السؤال الكبير الذي لم يجرؤ البعض على طرحه بهذه الصيغة، وبهذا الوضوح، ومن إجابته تلك نقتبس قوله: «...ترجع شهرة **ابن رشد** إلى انقسام المُفكرين اللّاتين بشأن فلسفته، وإصدار الكنيسة لفتاوى تُحرم الاشتغال بها، فقد انقسم هؤلاء المفكرون إلى فئتين مُتصارعتين: فئة المُوالين ويأتي على رأسهم «**سيفردي برنت**» الذي دعى إلى تقديم أصول الفلسفة على أُصول العقيدة، وفئة المُعادين ويأتي على رأسهم «**ألبير الكبير**» و«**توماس الأكويني**». كما أصدر رجال الكنيسة عدَّة قرارات تُحرم الخوض في قضايا رُشدية مخصوصة وتمنع تدريس مذهبه في الجامعات كجامعة باريس، فهذه العوامل المختلفة «الحاجة إلى الشارح» و«الحاجة إلى الظَّهير»، و«الدخول في الصراع»، و«الإفتاء بالتَّحريم»، ساعدت كلها على ترسيخ **ابن رشد** في الأوساط الفكرية والعلميّة الأوربية، ولما كان العرب المُحدثون مُقلدين لا مجتهدين لا نستغرب أن يجعلوا شُهرة **ابن رشد** بين أظهرهم كشهرته بين الأوربيين سواء بسواء، ولو لم تُواجههم العوامل التي واجهت هؤلاء... وعن الرشدية وأنا مُطمئن إلى صواب انصرافي عنهما لتمام إيقاني بأنَّ انبعاث الأمة العربيّة الإسلاميّة لن يكون عن طريق فكر **ابن رشد**...»[1].

كانت هذه الشواهد النَّقدية صورة من صور التداعيات الفكرية للمشروع **الجابري** في نقده العقل العربيّ، وفي إثارته عن الأثر الخلدوني والتراث **الرُّشدي**، إثارة فاقت معالجاتها الآليات الإبستمولوجية لتُطل على «التَّعظيم» و«التَّمجيد» الذي أسقطها حتماً في النفق الإيديولوجي. وإذا كُنا قد افتتحنا تداعيات المشروع **الجابري** على الساحة الثقافية والفكرية بتلك الدينامية التي خلقها

---

(1) المصدر نفسه، الصفحات 85 ـ 86 ـ 87.

وحرَّكها المُعجبون والمُولعون بمشروعه، فسنعرض لاحقاً لدينامية أخرى مثَّلت وجهاً من وجوه التداعيات المتعددة للمشروع **الجابري** على الساحة الثقافية العربيّة، وهي تداعيات تحمل معها حِملاً ثقيلاً من نقد ونقض للأطروحة الجابرية، وقد فسحت حركية هذا النقد المجال لدينامية ثقافية وفكرية جديدة، أغنت المكتبة العربيّة الإسلاميّة الحديثة والمعاصرة، وأعادت النظر في مجموعة من الأحكام التي كانت تُعتبر مُسلمة وبديهية، وفتحت النقاش في أبواب ثقافية كانت مُوصدة.

وفي تتبّعنا للمسار النقدي للأطروحة الجابرية يُمكننا القول ـ على سبيل الظَّن الغالب ـ بأنَّ **السيد يسين** كان من أوائل الذين وصفوا **الجابري** بأنَّه «كاتب خطر» في قوله: «**محمد عابد الجابري** إضافة إلى كونه كاتباً مبدعاً هو كاتب خطر في الوقت نفسه، وخطورته تتمثل في أنّه يُجيد صياغة الأنساق المُغلقة، وفي النَّسق المُغلق تبدو الخطورة في أنه إذا كانت المُسلَّمة التي يصدر عنها الباحث ليست صحيحة أو ليست هي المُسلمة الوحيدة فإنَّ كل البناء بعد ذلك يُمكن التساؤل عن مدى متانته، ومن سمات النَّسق المُغلق أيضاً القطيعة الشديدة في وضع الفروق بين المفاهيم وبناء مجموعات متكاملة من النتائج بُناء على هذه الفروق التي قد لا تكون صحيحة»[1].

فالسيد يسين هنا يُلفت نظر قراء **الجابري** إلى تفنُّن الأخير في «غلق الأنساق الفكرية التي يتوصَّل إليها»، وهذا الغلق يجعل القراءة الجابرية تنظر إلى نفسها باعتبارها صاحبة الحقيقة المُطلقة، والأفدح

---

(1) السيد يسين، **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 1965م ـ بيروت، ص 61.

من ذلك هو بناء ذلك النَّسق على مُسلمات خاطئة أو انتقاءها من مُسلمات متعددة، ليجعلها **الجابري** صاحبة الصواب الأوحد من بين قريناتها المختلفة عنهم في المضمون والسِّياق، وأول ما يلاحظ هنا هو أنَّ هذه القراءة بحيثياتها قراءة تخضع لآليات المنقول، أي القراءة النقلية التي تنقل ما يعجبها لتجعله صواباً وحقيقة وهي قراءة تتنافى والمعقول كما أنها تنحرف عن الإبستمولوجيا لتسقُط وتتورط في الإيديولوجيا، وقد دفع ذلك أوساطاً ثقافية عربية رأت في ذلك الفتح وتلك الإنجازات التي ترتَّبت عنه تراجعاً إلى الوراء وتكراراً لإشكالية قديمة مأزومة على صعيد البحث في الفكر العربيّ المعاصر[1].

كما خصَّص الدكتور طيب **تيزيني** كتاباً كاملاً لمعالجة قضايا التراث اعتبر فيه أنَّ المشروع **الجابري** يُمثل حركة استغراب مغربي تمَّم من خلاله رسالة الاستشراق الغربي، يقول **تيزيني**: «...يتمثل ما قدمه **الجابري** في أنه قَبْضٌ من الريح يُعمَّم في الوطن العربيّ باسم فلسفة بنيانية هي في مُحصِّلتها فلسفة موت الإنسان»[2]. ولم يكن كتاب الدكتور **طيب تيزيني** والموسوم بـ«من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي» الكتاب الوحيد الذي انكبَّ بمجمله على نقد المشروع **الجابري**، بل ظهرت كُتب أخرى تعرَّض أصحابها لمشروع **الجابري** بالنقد والتقويم، منها كتاب الدكتور **طه عبد الرحمن**: «تجديد المنهج في تقويم التراث»، وفيه نجد مُؤاخذات منهجيّة عديدة على مشروع **الجابري**، منها ما أشار إليه الدكتور **طه عبد الرحمن** بقوله: «لقد كانت الآليات التي توسل بها د. **الجابري** في

(1) **حسن عبد الله، فيلسوف في قبضة الفقهاء**، ص 7.

(2) المصدر نفسه.

بحث التراث آليات منقولة نحو مفاهيم القطيعة والنظام المعرفي والبنية واللامعقول والأكسيومية وغيرها كثير، وحيث إنَّها كانت كذلك فإنَّ إقحامها في التراث لا بد أن ينعكس عليه بما لا يُوافق بنيته في كُليتها، فمعلوم أن هذه الآليات وُضعت في أصلها لموضوعات مُغايرة لموضوع التراث وعلى مقتضى شروط مخالفة لشروطه، فيكون إنزالها على التراث من غير ممارسة أشد أساليب النَّقد عليها سبباً في التصرّف فيه بغير أحكامه اللازمة له، فيؤدِّي هذا التصرف إلى إخراج التراث على صورة لا تُحافظ على بنية في تداخل أجزائها، وتَساُند عناصرها، إن لم تفصل بين هذه الأجزاء والعناصر فصلاً، وتُقابل بينها مقابلة ضاربة بعضها ببعض»[1].

لقد اعتبر **طه عبد الرحمن** بأنَّ هذه الاختلالات أوصلت **الجابري** إلى «قراءة تجزيئية»، ليطرح بدلها «النَّظرة التكاملية»، وقد رأى أنَّ هذه العملية النقدية طبيعية، وتأتي من باب تصحيح المعرفة وتنويع الإنتاج والاشتراك في طلب الحقيقة علماً بأنّ الأستاذ **الجابري** نفسه قد قام بنقد غيره كنقده للأستاذ **عبد الله العروي** في السبعينات...»[2].

ومن التَّداعيات النقدية للمشروع **الجابري**، نُشير إلى أنَّ أولئك الذين سحرتهم الأطروحة الجابرية إبان بزوغها وسط حرارة خطاب المشروع القومي العربيّ ومُلحقاته الإيديولوجية والسياسية بل حتى الحربية والعسكرية، هؤلاء أنفسهم قد عادوا شاهرين أقلامهم النقدية في وجه المشروع **الجابري** بعد برودة الطرح القومي، وهو ما تجلَّى تباعاً في كتابات وأبحاث نقدية شرحت المشروع **الجابري** وفككته،

---

(1) طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص 27.

(2) المصدر نفسه، ص: 24.

ووقفت على ما حَجَبتْه عنهم حرارة الخطابات الإيديولوجية الشعارتية إبَّان العقد الثامن إلى منتصف العقد التاسع من القرن الماضي، يقول الدكتور علي حرب بعد الثناء على المشروع **الجابري** مستدركاً «..... ولكن ناقدنا الكبير ينتهي به النقد على غير ما بدأ به، إنه يتراجع بل يُفوض مهمته النقدية ويقع أسير موقف أيديولوجي يحجب الموضوع المُراد فحصه وتحليله أعني الجانب اللامعقول في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، ذلك أنَّ هذا الجانب لم يأت من خارج العقل العربيّ، بل هو يَنبُع من داخله، والعقل العربيّ في ذلك شأنه شأن سائر العقول، وأعني بذلك أنَّ اللامعقول في وجوه كثيرة يتمثل أولا في أصول أو بُنى أو آليات لا معقولة استخدمت في العلم الذي حاولت أن تُنشئ خطابات عقلانيّة استدلالية حول نص الوحي كما في الفقه والكلام، وهذا وجه كشف عنه **الجابري** ببراعة منهجيّة وعلى نحو يمتاز بالجدَّة والابتكار، ولكن اللامعقول يتمثل أيضاً في الخطاب الديني وفي الخطاب العِرفاني سواء بسواء، إذ كلاهما وجهان لعملة معرفية واحدة من حيث جانبهما الغيبي اللاهوتي...، ولكن **الجابري** ينطق بأشياء ويسكت عن أشياء، ويُبرز وجودها ويطمس أخرى، مُستبعداً من مجال المعقول قارة معرفية بكاملها تمثَّلت في النتاج العِرفاني...»[1].

إنَّ ما يُثير فضول الباحث الناقد للمشروع **الجابري** هو قدرته على الجمع وفي أحايين كثيرة، في الموقع نفسه وداخل نسق الفكرة نفسها التي يتصدى لها، ببراعة منهجيّة تُعطي لتحليله خلاصاتها سمة علميّة ومستوى راق، وبين معالجة عصبيّة لا تستند إلى منطق علمي أو منهجي، وهذه الازدواجيّة تُبين بأنَّ التوظيف المنهجي العلمي الذي مارسه **الجابري** وهو يفكك النصوص التراثية العربيّة الإسلاميّة

(1) علي حرب، **نقد النص**، ص 119 ـ 120.

التي يُسميها «بالعقل العربيّ»، ذلك التوظيف ظلَّ قاصراً على الإلمام بكل تداعيات التفكيك، فهو يبدو مُجرد مخطط استعجالي ظرفي وسنكتفي في هذه الحالة بالنموذج **الجابري** التالي الذي تحدّث به ووثّقه حينما أنكر عليه بعض الكتاب تعصبه لفلاسفة المغرب ضد فلاسفة المشرق فرد عليهم بقوله: «.... أتمنى أن يكتشفوا ـ أي ناقديه من الكتّاب ـ أنَّ **ابن سينا** الذي قُلت أنَّ **ابن رشد قد** أحدث قطيعة معه، هو من الشرق البعيد ومن بخارى وبلاد العجم، إنَّه هو و**الرازي** الطبيب **الغنوصي** و**الغزالي** ينتمون جميعاً إلى مشرق يقع بعيداً عن الرقعة التي تمتد من المحيط إلى الخليج[1]. وهنا يمكن أن نطرح السؤال ليصبح التالي: هل لناقد إبستمولوجي يستعير مناهج وآليات غربية حديثة عن «**ميشيل فوكو**» وغيره أن يقوم بإقصاء **ابن سينا** من دائرة العقل والتفكير العقلاني لأنه حسب **الجابري** ينتمي إلى مشرق بعيد عن الرقعة التي تمتد من المحيط إلى الخليج؟

إنَّ هذا المبرر الذي قدمه **الجابري** يؤكد ما استخلصناه من القراءة الجابرية، بأنّها تستدعي المناهج الغربية الحداثية لتفكيك العقل العربيّ على نحو استعجالي وانتقائي، ولا تُؤمن بمضامين تلك المناهج، ولا تحترم مُبدعيها أمثال: «**مشيل فوكو**» وغيرهم، ولا تتَّخذها مرجعية في تحليلاتها. إنَّ المرجعية الحقيقية التي يُعبر عنها **الجابري** ويُفصح عنها هي» «الإنسان العربيّ» و«الوطن العربيّ من المحيط إلى الخليج»، وما عدا هذه الجغرافيا وماعدا هذا العِرق والقومية وما عدا هذا «التفكير المنتوج» الدّال على هذه الجغرافيا، فإنَّ مصيره «المقصلة اللاعقلانيّة **للجابري**».

---

(1) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب**، دار توبقال، ط1، 1990م، الدار البيضاء، ص 201.

وهكذا تُصبح النواة والجوهر في المشروع **الجابري** ثابتة وجاهزة وقَبْلية وشامخة، في حين تغدو آليات «**ميشيل فوكو**» وغيره من مُبدعي المناهج والآليات العلميّة الحيادية مُجرد طلاء لإطار جاهز ومجهز. ويعلق الدكتور «**علي حرب**» على هذا اللسان **الجابري** بالقول: «... وأنا لا أخال **الجابري** ينطق في موقفه هذا بلسان العرب، ولا حتى بلسان أهل المغرب، فهناك كُتّاب مغاربة يتعاملون مع النّص الصوفي كنص «**ابن عربي**» بعقل مفتوح، أي بوصفه إمكاناً للقراءة، فيقرؤونه قراءة حية، لا قراءة ميتة، مُستكشفين غناه الفكري والدَّلالي، أشير على سبيل المثال لا الحصر إلى عبد الوهاب المُؤدب، ومُنصف **عبد الحق**، وسالم **حميش**..»[1]..

لم تتوقف الكُتب التي انْكبَّ أصحابها على تخصيص أعمالهم لنقد المشروع **الجابري** عند هذا الحد، بل تدفقت أكثر فأكثر. حيث صدرت أعمال أخرى غير التي ذكرناها في نقد الأطروحة **الجابرية**، **وشكلت بذلك مظهراً من مظاهر تداعيات وتفاعلات «نقد العقل العربيّ»** وصاحبه، **ونذكر من ذلك كتاب الدكتور «يحي يحيى»** الذي خصَّصه لنقد مشروع **الجابري**، وكتاب «**السيد كامل الهاشمي**»[2].

لكن الرَّد النَّقدي الأكبر والأعمق الذي أحدث رجَّة حقيقية في الكيان الفكري **الجابري** وتخطى ما يُمكن تسميته بالتداعيات، فقد جاء على يد أحد الذين سحرتهم الأطروحة الجابرية أواسط الثمانينات من القرن الماضي، وهو ما يُقرُّ به الدكتور **جورج طرابيشي** الذي انتقلت كتاباته من نقد «الرواية الأدبية» إلى «النقد الفكري»، ويمكن وصف ردّه بـ«الرد الأكبر»، بعد قراءتنا التفصيلية لكل أجزائه الصادرة إلى الآن للاعتبارات التالية:

---

(1) علي حرب، **نقد النص**، ص 121.

(2) أنظر: كامل الهاشمي، **القيمة المعرفية للكشف والعرفان**.

- يعود الاعتبار الأول إلى **الناحية الكميّة**: فقد أشعل الدكتور **طرابيشي شرارة** النقد تجاه **الجابري** بكتيب صغير حمل عنوان: «مذبحة التراث في الثقافة العربيّة المعاصرة»، وكان صدوره سنة 1993م، تناول فيه بالنقد عدة أطاريح مؤدلجة شملت: «**زكي الأرسوزي**» و«**محمد عمارة**» و«**زكي نجيب محمود**»، وبدأ بمناوشة نقدية مع **الجابري** أنهاها بقوله: «وقد يكون في مستطاعنا تحديدها من الآن بأنّها «نقد نقد العقل العربيّ» مشروعنا القادم.» وبعد ثلاث سنوات من صدور كتاب المذبحة، صدر له كتاب «نظرية العقل» (سنة 1996م)، وهو أول جزء في مشروع أسماه الدكتور **طرابيشي** بـ«نقد نقد العقل العربيّ»، وفي سنة 1998م صدر الجزء الثاني من «نقد نقد العقل العربيّ»، وعنونه صاحبه بـ«إشكاليات العقل العربيّ»، وفي سنة 2002م صدر الجزء الثالث من هذا المشروع النقدي الكبير تحت عنوان: «وحدة العقل العربيّ الإسلاميّ»، ثم أردفه بعد سنتين بجزء رابع تحت عنوان: «العقل المستقيل في الإسلام؟»، سنة 2004م. كما وعدنا الدكتور **طرابيشي** بجزء خامس يُنهي به مشروع «نقد نقد العقل العربيّ» وهو ما لم يصدر بعد، وبأجزائه الأربعة الصادرة لحد الآن مع الكراسة التمهيدية يكون مشروع طرابيشي هو الأضخم في التصدِّي بالنقد التفكيكي والتشريحي الموثق للمشروع **الجابري**.

- ويعود الاعتبار الثاني إلى أنَّ النقد **الطرابيشي** يتّصف **بالسَّعة والشمولية**: لقد لاحظنا بأنَّ المشاريع النقدية السابقة للمشروع **الجابري** كانت تهتم بقضية مُعينة فتنكبُّ على دراستها، لكن المشروع **الطرابيشي** تجاوز هذه المعالجة التي تُسلط الضوء على قضايا بعينها وهو ما أعطى لهذا المشروع النقدي «**سمة**

التأسيس»، فكانت البداية مع تقصّي أصول نظرية العقل عند **الجابري** ما دام الأخير ينطلق من العقلانيّة، ويصنف العلماء وتراثهم وفق هذا المعيار، وما دام مشروعه سينكبُّ على نقد هذا العمل بالأساس. ثم ينتقل **طرابيشي** بعدها لتشخيص التوظيف المركزي الإثني لنظرية العقل لدى **الجابري** مع تعقُّب دقيق لكل المصادر الغربية التي استنسخ منها الفكرة، بما فيها تلك المصادر التي لم يُعلن عن ذكرها، مع أنه استفاد منها كثيراً، مروراً بما أسماه: «هجاء العقل العربيّ لدى **الجابري**»، ثم تطرق لمسيرة تطور مفهوم العقل في الحداثة الأوربية، مُنتهياً بتحديد ماهية العقل والعقلية.

لقد عمل الدكتور **طرابيشي في** مشروعه النَّقدي هذا ببراعة منهجيّة، جمعت بين سوق الشواهد المطولة والغير مبتورة **للجابري**، والدالة على عُمق الخلل في الرُّؤية الجابرية، ثم الحفر على مصادرها المُعلنة والمسكوت عنها والإتيان بمثيلاتها في الفكر الغربي وبمضاداتها أيضاً، ثم يكشف عن ماهيتها الأصلية والمُختلة أيضاً، وهو ما يكشف عنه نقد مُتخصص ومُوثّق مع طول نفس وسبر وصبر وخطة منهجيّة، وهو ما دأب واستمر فيه على طول الأجزاء الأربعة الأخرى.

بناء على هذين الاعتبارين ارتأينا أن نصف عمل الدكتور **طرابيشي** بأنه «الأضخم» في مسيرة النقد التي عرفتها مسيرة النقد للمشروع **الجابري**، لكن السؤال الذي يحتاج إلى جواب هو: كيف جاء هذا العمل الضخم؟ وما هو سياقه؟ وما هي ملابساته؟. سنترك الدكتور **طرابيشي** نفسه يجيبنا عن ذلك:

«...لقد كان عليَّ أن أنتظر صدور «بنية العقل العربيّ»، وأن أتتبع كتابات صاحب مشروع «نقد العقل العربيّ» في الصحافة لأنتبه إلى

أنَّ قلم **الجابري** ليس واحداً، وأنَّ ما اعتبرته نقاطاً قابلة للانتقاد في تكوين العقل العربيّ ليست نقاطاً جزئية، ولا عارضة، بل هي لفكر **الجابري** بمثابة الأُس والمنطلق. ولقد شاءت الصُّدفة أن أقع على الأصل الأجنبي لشاهد كان قد وظَّفه **الجابري** في إسناد أطروحاته، فشدهت لما وجدته في روحه وحرفه معاً ينطق بعكس ما يقوله **الجابري** إياه. من ثَمَّ اندفعتُ أتحرَّى عن شواهد **الجابري** وأتحقق منها واحداً واحداً، سواء أكانت عربية أم أجنبية، فانفتح عندئذ أمامي باب أكبر للذهول، فليس بين مئات شواهد **الجابري** في «تكوين العقل العربيّ» سوى قلَّة قليلة ما أصابها تحريف أو تزييف أو توظيف بعكس منطوقها، ومن ثَمَّ ارتددتُ نحو «تكوين العقل العربيّ»، أقرأه بعين جديدة وبمحاسبة نقدية صارمة، وعندئذ اكتشفت أنَّ الزيف ولا أتردد في استعمال هذه الكلمة يكمن في الإشكاليات نفسها، وليس فقط في تعزيزاتها وحيثياتها من الشواهد، وعلى هذا النحو رأت النور فكرة هذا المشروع لنقد النقد... ولست أملك سوى أن أعترف له مرة أخرى بأنَّ قراءة «تكوين العقل العربيّ» قد غيَّرتني فعلاً، فلولاه لما كُنت عاودت خلال الثماني سنوات التي تصرَّمت بناء ثقافتي الفلسفيّة والتراثية...»[1].

وهذا الشاهد **الطرابيشي** ـ على طوله ـ يدفعنا الوقوف على النقاط المسجلة فيه، وعلى رأسها أسباب النزول الخاصة بالمشروع الطرابيشي والدوافع إلى ساحة نقد النقد للمشروع **الجابري**، وهي ما ربطها صاحب «نقد نقد العقل العربيّ» بمشيئه الصُّدفة التي قادته إلى «جناية تزييف **الجابري** للشواهد الأجنبية» لتتناسب ومقاساته التي كان يريدها. وهي الملاحظة نفسها التي كان قد كشف عنها الدكتور **طه**

(1) جورج طرابيشي، **نظرية العقل**، دار الساقي، ط 1 ـ 1996، لندن، ص 9.

عبد الرحمن في نقده **للجابري** في الشاهد الذي سبق وأن سُقناه، عندما دُهش الدكتور **طه** وهو يُراجع النص الأصلي لأحد فقهاء العلم السويسريين المعاصرين، إذ وجد **الجابري** يُزيف معناه عبر قلب معنى الترجمة إلى ضدِّها لتناسب مُبتغاه، مما دفعه إلى التعليق بالقول: إنَّ **الجابري** يعمل على تقويل الكُتاب ما لم يقولوا، وسوء التصرف في النصوص وفساد التعريف وفساد التصور، والسقوط في الناقض، وعدم تحصيل الملكة في العلوم الصورية والمنهجيّة، والعجز عن نقد وتمحيص الآليات الاستهلاكية»[1].

ولعلَّ ما استوقفني بصورة أكبر في شاهد الدكتور **طرابيشي** واسْتفزَّني وهو يُصرّح بكل تواضع بأن ما جعله يكتشف تزييف **الجابري** لشواهده هي «مشيئة الصدفة»؟! إلَّا أنَّه وعلى مدى عشرين سنة من صدور المشروع **الجابري** وهذا الكم الهائل من البُحوث والندوات والأطاريح التي اختصت بالمشروع **الجابري**، لم يكتشف أحد هذا الخلل الذي سرَّبه **الجابري** إلى الساحة الفكرية عبر مشروعه، وكيف كان على مشروعه أن ينتظر كل هذه المدة لتأتي الملاحظة البحثية للدكتور **طه عبد الرحمن**، ثم تعقبُها مشيئة الصُّدفة الطرابيشية لتدق ناقوس الخطر، وتدفع الدكتور **طرابيشي** إلى إجراء فحص نصِّي شامل لكل التمريرات النَّصية الأجنبية والتراثية في المشروع **الجابري**؟! وتعود هذه الحالة في نظري إلى عوامل أذكر منها ما سبق أن اشار إليه «**السيد يسين**» فيما يتعلَّق ببراعة **الجابري** وإبداعه في صياغة الأنساق المغلقة[2]. وقد تُؤدّي براعة هذا الإغلاق

---

(1) حسن عبد الله، **فيلسوف في قبضة الفقهاء**، جريدة المساء، ص 7.

(2) السيد يسين، **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، 1985، بيروت، ص 61.

إلى حَجْبِ رُؤية المتلقي والقارئ لجذور التصور، بل إنَّها تمنعه حتى من التشكيك في مصداقية الاستدلالات أو في نتائجها.

أما العامل الثاني فيعود إلى مدى سيطرة ثقافة التَّمجيد والتَّعظيم والاحتفالية التي مازالت تحكم الساحة الثقافية والفكرية والجامعية داخل الدول العربيّة الإسلاميّة. وهي تتناغم مع مقولات الفكر القومي التي بالقدر الذي تتحدث فيه عن «الزعيم العربيّ الأوحد» و«الوطن العربيّ الأوحد» و«الفكر العربيّ الأوحد»، فإنَّها تتحدّث عن «المُفكرالعربيّ الأوحد»، و«المشروع الفكري العربيّ الأوحد»، وهو ما يجعل الفكر بهذا المفهوم خارج الدائرة الفلسفيّة التي ترفض هذه المفاهيم الوحيدة القرن، مما يجعل الفكر العربيّ خاضعاً في آلياته للسياسة والثقافة العسكرتارية، التي تقوم على وحدة الصف ووحدة الملابس ووحدة الحركات ووحدة الأسلحة، ووحدة الخطاب، مع الانضباط للأوامر والنواهي، وهذا كله يناقض التعدُّد والاختلاف.

أما العامل الثالث فهو مُتولد عن العامل الثاني، ولو أنه يحمل بذوراً أنثروبولجية تكشف أنَّ «الإنتلجنسيا العربيّة» التي ظلَّت ولمدة نصف قرن تتغنَّى بالحداثة والمعاصرة والتجديد والعقلانيّة، مازالت تعيش وسط الفيض التقليدي، ودليل ذلك أنَّها تتعامل مع المشاريع الثقافية التي تروي عطشها بذهنية احتفالية، وهذه الذهنية الاحتفالية التي استقبلت بها الإنتلجسنيا العربيّة المشروع **الجابري** هي التي أعمتها عن تفحُّص مئات الشواهد المُزيفة تلك التي (شاءت الصُّدفة) أن تقود الدكتور طرابيشي إلى تعريتها.

هذه العوامل الثلاثة المذكورة تقود إلى عامل رابع، يجعل ذهنياتها تنطق وتُعبر بخمر بلاغي من داخل اللغة، وبخطاب شعاراتي من داخل الإيديولوجيا والسياسة في ميادين العلم والفلسفة.

وفي شاهد آخر يُرجع الدكتور **طرابيشي** سبب صُعود نجم

المشروع **الجابري** إلى أسباب سياسية ونفسية عندما يقول: «...من منظور علم اجتماع المعرفة قد نستطيع أن نربط بين صُعود نجم **الجابري** كمحلِّل ناقد للعقل العربيّ، وبين عملية إعادة الاعتبار التي أحيط بها مفهوم العقل والعقلانيّة في الساحة الثقافية العربيّة، بعد هزيمة حزيران 1967م وانكشاف خواء الإيديولوجيا العربيّة السائدة من حيث هي بالتحديد إيديولوجيا، أي وعي غير واع، ومن منظور علم نفس المعرفة، قد نستطيع أن نربط رواج كتابات **الجابري** بظاهرة العُصاب الجماعي الذي رصدنا أغراضه لدى شريحة واسعة من الإنتلجنسيا العربيّة الناكصة إلى التراث بعد الهزيمة الحزيرانية، نُكوصها إلى أبٍ حام أو أُم كلية القدرة، وذلك على وجه التحديد من حيث أنَّ العقل العربيّ الذي يتصدَّى **الجابري** لتحليله ونقده، هو حصراً العقل التُّراثي وامتداداته في اللاعقل العربيّ الحديث والمعاصر...»[1].

ويبقى السُّؤال مطروحاً: ما هي النتيجة التي توصل إليها الدكتور **طرابيشي** في نقده الضخم للمشروع **الجابري**؟ وكيف يرى **طرابيشي** تأثير هذا المشروع ومخاضه؟

يُجيب الدكتور **طرابيشي** بحُرقة كبيرة ضمن الجزء الثاني من «نقد نقد العقل العربيّ» قائلاً: «... وفي سياق هذا المأزق التاريخي المُستجد فإنَّ تصدّي **الجابري** لنقد العقل العربيّ لم يتمخّض رغم ضخامة العنوان إلا عن مشروع مُجهض أولا، لأنَّ **الجابري** تبنَّى لحسابه خطيئة عصر النهضة، بإعلانه عن عدم أزوف الثورة اللاهوتية، وبالتالي عن ضرورة إرجائها إلى أجل غير مُسمَّى، وثانياً لأنَّ تحقيبه المغلوط لعصر التدوين وعدم استيعابه للإشكالية

---

(1) **نظرية العقل**، ص 13.

اللالاندية عن جدلية العقل المُكوِّن، والعقل المُكوَّن، وتقسيمه البنيوي لأنظمة المعرفة: إلى بيان وعرفان وبُرهان، قد جعله يُخطئ الهدف ويخوض معركته الفاصلة ضد أبرز مُمثلي العقل المُكوِّن في الحضارة العربيّة الإسلاميّة من أمثال **جابر بن حيان والرازي** في العلم **والفارابي** و**ابن سينا** في الفلسفة، وأهل القياس في اللغة والفقه، وأهل الاستنباط في التصوف، منتصراً في الوقت نفسه لبعض من أبرز مُمثلي العقل المُكوَّن ممثلاً بنصيّة **ابن حزم** وتزمُّتية **ابن تومرت**، وسلفيَّة **ابن تيمية**[1].

وهذه النتيجة التي سجَّلها **الجابري** والتي يُمكن وصفها بالمفارقة حقاً، هي أنَّ إبستمولوجيا **الجابري** وعقلانيته قد أوصلته إلى تمجيد التيار السلفي الذي حارب العقل ونصَّب نفسه مُفتياً للعالمين، ومُدركاً لوحده حقيقة التوحيد، ليدمغ كل مُعارضيه بتُهم جاهزة من قَبيل: «الابتداع» و«الشرك» و«الإلحاد»...، وعلى رأس هؤلاء «**إبن تيمية**» الذي يُسمي **الجابري** فتاويه التكفيرية ضدَّ كل من خالفه بأنها (نضال)، في قوله: «...وهكذا فعلى الرغم من النِّضال العنيف الحاد الذي خاضه **إبن تيمية** (661/728هـ) ضدَّ الباطنيين من الشيعة والمُتصوفة، وضد الفلاسفة (**ابن سينا** خاصة) والأشاعرة (**الغزالي** خاصة) وضد فقهاء المالكية والشافعية والحنفية المُقلدين، بالرغم من هذا النضال الذي خاضه **ابن تيمية** من أجل البيان باسم المذهب الحنبلي مُستلهماً ظاهرية **ابن حزم** والطريقة التي يقترحها **ابن رشد** في مناهج الأدلة، على الرّغم من هذا النضال المُضاعف والمتعدّد الواجهات فقد بقيت السيادة في الفكر العربيّ للتقليد

(1) جورج طرابيشي، **إشكاليات العقل العربي**، دار الساقي، ط1 ـ 1998م، لندن، ص 69.

والشَّكلانية[1]. وهنا تتعرَّى التجزيئية مُستعينة بالحَجْب الممارس من لَدُن **الجابري**، فقد أحسَّ **الجابري** بنوع من الإحراج حينما احتفل بالحركة التكفيرية **لابن تيمية** ضدَّ كل من خالفوه، واستبدل آلية التكفير والتهجم التي مارسها **ابن تيمية** مُسمياً إياها بـ(النضال) ليعطيها «سِمَة تقدميَّة»، في حين نجد **إبن تيمية** وأتباعه يعتبرون ذلك جهاداً ونُصرة للدين. ولتفادي الإحراج الثاني، أي ليتفادى تناقضه في الاحتفال بإبن تيمية الذي هاجم الفلاسفة، وهو يعتبر نفسه منهم، يلجأ **الجابري** إلى سلاح «التقويس» حينما وضع **ابن سينا** بين قوسين، ليُوحي لقارئه بأن **إبن تيمية** لم يهاجم إلا **ابن سينا** بخاصة، في حين نجد **إبن تيمية** قد هاجم الفلاسفة جميعاً، ولم يُهاجم **ابن سينا** فحسب. ويلجأ ثانية إلى «التقويس» في وضع **الغزالي** بمفرده في مقصلة ابن تيمية في مهاجمته الأشاعرة، لكن من المعلوم أنَّ إبن تيمية هاجم الأشاعرة بمُجملهم. و«**المهدي ابن تومرت**» الذي وضعه **الجابري** إلى جانب **ابن تيمية** وكأنهما كانا في جبهة واحدة، وهاجم «القاضي عياض» المغربي ولم يستثن أحداً، بل إنَّ **الجابري** وصل باحتفاليته **بابن تيمية** إلى حدٍّ وصفه بأنّه كان أُمةً وحده في قوله: «...**إبن تيمية** كان أمة وحده بكفاحه وأنصاره وغزارة ما كتب وأفتى»[2]. كما لم يبخل بهذا الثناء وهذه الاحتفالية على سليل **ابن تيمية**، **محمد بن عبد الوهاب** رائد الحركة الوهابية، معتبراً أن حركته كانت ثورة إصلاحية وتجديدية حقيقية.

ومهما تكن النتيجة المُتوصل إليها، وآليات التحليل المعتمدة من لَدُنْ **الجابري** في مشروعه هذا، فإنّه يبقى في سياقه الزمني شاهداً

---

(1) **تكوين العقل العربي**، ص 325.

(2) **العقل الأخلاقي العربي**، ص 612.

كبيراً على العصر الفكري العربيّ، كما أنه تقمص دور المُحرك لهذه الساحة الفكرية بشطريها الاحتفالي المُهلل للمشروع **الجابري**، والشَّطر الناقد له، وعلى رأس هذا الشَّطر نذكر الدكتور المغربي «**طه عبد الرحمن**» والدكتور «**جورج طرابيشي**».

وما يمكن إضافته في هذا السياق هو أننا لا ينبغي أن نقرأ هذه الأعمال النقدية للمشروع **الجابري** بأنها تهديم للمشروع **الجابري** وتمزيق لمفاهيمه أو عملية إطاحة بـ**الجابري** من «قيادة العقل العربيّ»، وإنَّما نقرأها باعتبارها نتيجة حراك طبيعي لمسيرة الفكر العربيّ الإسلاميّ وهو ما سبق أن أكدناه على لسان **طه عبد الرحمن**، حينما اعتبر أنَّ نقده **الجابري** هو «من باب تصحيح المعرفة، وتنويع الإنتاج، والاشتراك في طلب الحقيقة»[1]. وهو الأمر نفسه الذي أكده **الدكتور طرابيشي** نافياً عن نقده **للجابري** صفات التّفنيد وسمات الهدم في قوله: «... لامَني أكثر من صديق وقارئ على كَوْني وضعتُ نفسي في مأزق عندما كرَّست كل هذا الوقت (نحوا من 15 سنة) وكل هذا المجهود (أربع مجلدات حتى الآن) لأردَّ على مشروع **الجابري** في نقد العقل العربيّ، بدلاً أن أنصرف إلى إنجاز مشروع شخصي في قراءة التراث العربيّ الإسلاميّ، ولكن هل فعلاً ما فعلتُ شيئاً سوى أن رددت على **الجابري**؟ لا أعتقد ذلك، فالواقع أنَّ **الجابري** قدَّم لي المناسبة التكئة، نقطة الانطلاق، ولكن ليس محطة الوصول. فقد كفَّ مشروعي عن أن يكون مشروعاً لنقد النقد، ليتحول أيضاً إلى إعادة قراءة، وإعادة حفر أو إعادة تأسيس، أو هذا ما أرجوه على الأقل. إذن فنقد النقد ليس مُجرد تفنيد وهدم، ومع ما يقتضيه من تفكيك فإنَّه لا يُؤتي مفعوله ما لم

---

(1) **حوارات من أجل المستقبل**، ص87

يُرْسِ رُؤية بديلة، أي في المجال الذي نحن بصدده، قراءة نقدية وعقلانيّة مُغايرة ومجددة معاً للتراث العربيّ الإسلاميّ»[1].

ويبدو الدكتور **طرابيشي** موضوعياً مع حُكمه هذا، فحينما نقرأ الأجزاء الأربعة لـ«نقد نقد العقل العربيّ» لا نعثر على أسلوب حِجاجي وجدالي مبتور يُكذب أحكاماً وينفي أخرى، بل إنَّنا نقرأ تحليلاً بنائياً يُؤسس للفكرة ويوثّقها من مصادر متعددة، ممّا يجعل المُتلقي يستفيد من أفكار كثيرة كان يجهلها، وهو ما نُقدم على صحته دليلاً واحداً من مئات الأدلة الموجودة في الأجزاء الأربعة، ففي معالجة **الجابري** لكتاب «الفِلاحة النِّبطية» **لابن وحشية**، يكتفي بكتابة نصف صفحة في الموضوع ليُصدر حُكمه القاضي بتصنيف الكتاب ضمن دائرة العقل المُستقيل، في حين كتب فيه الدكتور **طرابيشي** نحواً من تسعين صفحة لإسقاط «تُهمة العقل المستقيل» عن كتاب «الفِلاحة النِّبطية»، وليُعيد بناء هذا الأثر النادر من الموروث القديم في عقلانيته العلميّة السابقة لأوانها تاريخياً حسب تعبير **جورج طرابيشي**[2]. وهنا تكمن الفائدة للمتلقي الذي كان يجهل هذا الموضوع على الإطلاق، عبر البناء المعرفي الذي أسسه الدكتور **طرابيشي** وأعاد النَّظر فيه بقراءة معاصرة.

ويتبيَّن أن عدم رد **الجابري** على مُنتقديه من أصحاب المشاريع الفكرية النقدية الذين سلف ذكرهم، قد يكون دليلاً على استيعابه لإيجابية هذه النقود في إيجاد دينامية ثقافية حرَّكت البيئة الثقافية الفكرية التي كانت تُعاني من ضربات فوكوياما عبر طرحه «نهاية التاريخ»، وعملت في الآن ذاته على تصحيح المعرفة وتقوية مواقعها

---

(1) جورج طرابيشي، **العقل المستقيل في الإسلام**، ص 9 ـ 10.

(2) المصدر نفسه، ص 9.

في بيئتنا ومؤسساتنا التي ما زالت تشكو من العوز المنهجي وفاقة الفكر الفلسفي، ذلك ما نستخلصه من قول **الجابري** في حواره مع صحفي واجهه بمآخذ نقاد مشروعه (**طيب تيزيني، طه عبد الرحمن أدونيس، جورج طرابيشي...**) قائلاً: «... لن أسمح لنفسي بالردّ على زملائي أصحاب المشروعات الفكرية، فأنا واحد منهم مشروعي ببساطة يتلخَّص في تجديد العقل العربيّ من داخل تُراثه بأدوات عقلانيّة مأخوذة من الثقافة الإنسانية، لكنها مُبيأة أي تمَّ غرسها واستزراعها في بيئتها محور هذا التجديد من الداخل، تجديد الفكر التراثي عند الحداثيين بالتراث، أي فهمه وهضمه، ينبغي تجنب الفهم التراثي للتراث، وكذلك الرؤية الماركسية للتراث»[1].

(1) حسن عبد الله، **فيلسوف في قبضة الفقهاء**، جريدة المساء، ص 7.

3

جوائز الجابري وتكريماته بين الرَّفض والقبول

بعد أن تعرّفنا بصورة مختصرة على تداعيات المشروع **الجابري** في الساحة الثقافية والفكرية، وما أثارته من حراك نقدي أسهم في إعادة كثير من المفكرين إلى بناء ثقافتهم الفلسفيّة والتراثية من بوابة إعادة النظر وفحص العمل **الجابري** وتشريحه وتفكيكه، نصل إلى عرض مختصر لتداعيات المشروع **الجابري** من جهة أخرى، إنَّها تداعيات المنح والجوائز أو ما أسماه **الجابري**: «المُستحقات العلميّة»، وهي مستحقات متعددة تعكس بحق الصورة الاحتفالية التي استُقبل بها المشروع **الجابري**، وتنقسم تلك المستحقات العلميّة المصحوبة بمنح وهدايا مالية إلى قسمين: قسم قَبِله **الجابري** ونال مستحقاته، وقسم رفضه وأعرض عن مستحقاته المالية المهمّة، والتي بلغ رصيد إحداها المالي (100 ألف دولار).

أما المستحقات العلميّة التي نالها وقبلها الدكتور **الجابري** فهي كالآتي:

- جائزة بغداد للثقافة العربيّة التي تمنحها اليونسكو في يونيو

1988م وتبلغ قيمتها المالية خمسة آلاف دولار.

- الجائزة المغاربية للثقافة تونس، في مايو 1999م، وتبلغ قيمتها المالية 16 ألف دولار.
- جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربيّ التي تمنحها MBI Foundation تحت رعاية اليونسكو بتاريخ 14 نونبر 2005م (لم يُصرّح **الجابري** بقيمتها المالية).
- جائزة الرُّواد، مؤسسة الفكر العربيّ بيروت، بتاريخ 07 دجنبر 2005م (لم يحدد **الجابري** قيمتها المالية).
- ميدالية **ابن سينا** من اليونسكو، في حفل تكريم شاركت فيه الحكومة المغربيّة بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة بالرباط، الصخيرات بتاريخ 16 نونبر 2006 ـ 2008م.
- هذا عن الجوائز التي نالها وقبلها، أما الجوائز التي مُنحت له ورفضها وأعرض عنها فيمكن حصرها حسب تصريح **الجابري** في كتاباته:
- اعتذرتُ مرتين في أواخر الثمانينات عن الترشيح لجائزة الرئيس **صدام حسين** (100 ألف دولار) رغم إلحاح الإخوة العراقيين، وذلك لكونها لا تضم تخصُّصي (الفلسفة).
- اعتذرتُ عن جائزة المغرب مراراً: وكانت المرَّة الأولى يوم كان وزير الثقافة هو الأستاذ **محمد بن عيسى**، وقد ألحَّ علي مشكوراً خصوصاً وكان قد أُدرج إسمى ضمن اللائحة التي قُدمت لجلالة المرحوم **الحسن الثاني**، وأفهمني أنَّ في الأمر إحراجاً ما، فكان جوابي: أنا متأكد من أنَّ جلالته سيتفهم اعتذاري، وتكرَّر ترشيحي لهذه الجائزة على عهد وزراء آخرين بعد ذلك. ولم أُغيّر موقفي فقد اعتذرت قبل سنتين (2001م) عن

جائزة الشارقة التي تمنحها اليونسكو (25 ألف دولار) لكونها هي نفس الجائزة التي نِلتها من قبل باسم جائزة بغداد للثقافة العربيّة، ورغم إلحاح الذين يهمهم الأمر فضَّلت تأكيد الاعتذار.

- واعتذرتُ في سنة 2002م عن جائزة العقيد القذافي (32 ألف دولار) إذ رأيت أنه من الضروري الانسجام مع موقفي من الجوائز التي اعتذرتُ عنها سابقاً.
- اعتذرت عن العُضوية في أكاديمية المملكة مرتين[1].

وإذا جاز لنا أن نعلّق سريعاً عن هذه المُستحقات العلميّة الغزيرة التي نالها **الجابري** والتي رفضها وأعرض عنها أيضاً، فيمكن القول: إنَّ هناك نوعاً من التماهي بين المؤسسات المانحة للجوائز وبين مضامين المشروع، ويتجلّى ذلك التماهي في تلك السعادة الغامرة التي عاشت نشوتها تلك المؤسسات المانحة، وهي مؤسسات ثقافية كانت ترعى ما يُسمى حينها بـ: «المشروع القومي العربيّ» من المحيط إلى الخليج، وقد استفاضت نشوتها تلك بالكرم القومي المعاصر الذي تجاوز الكرم الحاتمي، من جهة الأُعطيات والمنح، وهو ما يُبين أنَّ تلك المؤسسات لم تكن مُستقلة على أي حال، لا من جهة مواردها المالية وتدبيرها المالي، ولا في تسييرها الشأن الثقافي والفكري.

ولا ينبغي أن ننسى في هذا السياق أنَّ **الجابري** كباحث أكاديمي عاش تجربة مهمة في العمل الصحفي والسياسي الحزبي والنقابي، منحته تلك التجربة وعياً حركياً سياسياً يُمكنه من تشخيص المصلحة التي تقيه الاحتراق على مستوى الساحة الفكرية والإيديولوجية، ولعل

(1) محمد عابد الجابري، **السيرة الذاتية**، نقلاً من الموقع الإلكتروني ص 8 ـ 9.

مخزون هذه التجربة السياسية والحزبية هي التي دفعت **الجابري** إلى قُبول بعض الجوائز من مؤسسات ثقافية وفكرية لا تُخفي نزعتها القومية وخدمتها للمشروع القومي العربيّ بحمولته العصبيّة، ودفعته في الآن ذاته إلى رفض جوائز أخرى منحتها أنظمة قومية حتى النخاع (**صدام حسين** والعقيد القدافي). حتى وإن كانت قيمة جوائز هذه الأنظمة القومية بآلاف الدولارات. ومنها رفض **الجابري** جائزة **صدام حسين**، بقيمة 100 ألف دولار ورفضه أيضا جائزة القذافي لحقوق الإنسان بقيمة 32 ألف دولار أمريكي.

لقد كانت رُزمة الجوائز الناطقة بآلاف الدولارات مُحرجة له في العمق، لأنَّ الجهات المانحة كانت جهات مُؤدْلجة ومُسيَّسة وديكتاتورية وغيرعقلانيّة، يكاد ينحصر سلاحها الإيديولوجي في إصداراتها ومناشيرها المدعومة، وفي ندواتها الاستعراضية، وفي فصلياتها وكُتبها التي تتَّخذ القومية العربيّة عقيدة لها، والإيدولوجيا سلاحاً لها. ويعود حرج **الجابري** إلى أنَّ مشروعه الإبستمولوجي كآلية لنقد العقل العربيّ يتنافى وهذا المسار السياسي المُشبع بالإيدولوجيا.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل وصلت الإبستمولوجيا الجابرية بالمشروع حقاً وكما أكّد نقاده ـ إلى العصارة الإيديولوجية؟ أم أن الإيديولوجيا تلبَّست بالإبستمولوجيا ولبست نقابها، لتتبرج خلاصاتها في النهاية؟

وفي إطار المُستحقات دائماً، أثار فُضول القراء موضوع الإهداء الذي تربّع على الصفحة الأولى من كتاب **الجابري** الأخير المعنون: بـ«مدخل إلى القرآن الكريم»[1] والذي يقول فيه: «...والفضل في هذا

(1) محمد عابد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط1 ـ 2006م.

يرجع كُله إلى ذلك الرجل الذي تكفَّل منذ أواسط الثمانينات من القرن الماضي، حينما عانيتُ من تدهور صحي جدِّي، بكل ما يخص هذا الجانب من حياتي. إنَّ استقرار قُدرتي على البحث العلمي في المستوى الصِّحي المطلوب يرجع الفضل فيه لهذا الرجل الذي يحلو لي أن أُسميه بيني وبين نفسي بـ«الأمير المختلف». إنَّه **طلال بن عبد العزيز** الذي لا يحتاج إلى تعريف»[1].

لقد أثارت صيغة هذا الإهداء، وشخصية المُهدى إليه تساؤلات منها: مدى العلاقة التي تربط المُهدى إليه بالمهدي؟ وعلاقة المُهدى إليه بالمشروع **الجابري** عامة؟ وموضوع الكتاب الذي يتعلَّق بالقرآن الكريم؟ وهو الذي يتربّع على دفة إهدائه المُهدى إليه، وعمّا دفع **الجابري** إلى هذه المُبادرة، وهو لم يتعوّد على تصدير كُتبه بها، ولم يُعود قُراءه على مثل هذا الإهداء.

كل هذه الاستفهامات ظلَّت تتزاحم في ذهني فلا تجد جواباً، إلى أنَّ طرح أحد الصحفيين على **الجابري** إحدى تلك الأسئلة التي سبق وأن طرحتها ولم أجد لها جواباً، فجاء مضمون جوابه: بأنَّ **الجابري** إبان زيارة ثقافية له إلى الأردن انتابته وعكة صحية استعجالية، فأمر الأمير السعودي بإدخال **الدكتور الجابري** إلى مصحة «مايو كلينيك» التي تنتمي إلى شركة استشفائية أمريكية عالمية وغالية الثمن والجودة، وأن يُعالج على نفقته الخاصة.

(1) المصدر نفسه، 5.

خاتمة

سبق وأن أكدنا في المقدمة على التزامنا المنهجي بالاختصار والتركيز في الكتابة، الأمر الذي فرض علينا التقيد بذلك، وعليه، لا بد من التأكيد على أنَّ الحياة الفكرية للدكتور **الجابري** لا يمكن أن يستوعبها بحث واحد ينحو منحى التركيز والاختصار، ولذلك أشرنا في المقدمة إلى أنَّنا ننهج الوصف مع التحليل والتفكيك النقدي لمشروع **الجابري** احتاج من صاحبه عشرين سنة كاملة من الكتابة النقدية في عمق التراث العربيّ الإسلاميّ. لقد كشفت ترجمة **الجابري** مدى الصعوبات التي واجهته في حياته الشخصية وفي مسيرته العلميّة والحياة الجمعوية والتجربة الصحفية والنشاط السياسي، وهو ما أكسبه مناعة وتجربة حركية أَغْنَتْ رصيده الثقافي والحركي، وهذا ما أشرنا إليه بالتفصيل عندما تحدَّثنا عن بيئته الفكرية والثقافية.

إنَّ المُطلع على مصادر الدكتور **الجابري** ومراجعه من حيث تعدُّديتها اللغوية والفكرية والعقائدية والمذهبية، يتبين له أنَّ **الجابري** كان يحمل في مشروعه هذا مكتبة ضخمة تجمع بين المخزون التُّراثي والكتابات المعاصرة الغربية والعربيّة ذات العلاقة بالموضوع، وما زاد المشروع **الجابري** إشعاعاً هو استعماله في الدارسة والتحليل

منهجاً حداثياً غير مسبوق استخدامه في قراءة التراث الإسلاميّ، إنَّه المنهج الإبستمولوجي العلمي المخالف للتوظيف البراغماتي للإيديولوجية، ممَّا حفَّز المُتلقي والقارئ على قراءته، لأنَّه يمثل قراءة معاصرة لتراثنا القديم وتتمثَّل قوتها واختلافها عن باقي المشاريع المنجزة حينها في خُلوها من الإيديولوجية، ومن لَيْ أعناق النصوص التراثية وأعلامها في اتجاه مُعين.

لكن وبعد بُرودة الحماس الأوَّلي الذي استُقبل به المشروع **الجابري** تبين للنقاد غياب الإبستمولوجيا وحضور الإيديولوجيا، مما انعكس سلباً على الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، وهو ما أطلق عليه الدكتور **طرابيشي**: (مذبحة التراث). وقد ساهم **الجابري** بمشروعه هذا بقسط وافر في تلك المذبحة التي دشَّنها من سبقه من الإنتلجنسيا التي كانت قد استبشرت بنزول المشروع **الجابري** باعتباره يُمثل مرحلة جديدة تقطع مع التشطير الإيديولوجي الذي مارسه بعض أصحاب المشاريع القارئة للتراث، فقد جزَّء المُتمركسون قراءتهم الطبقية للتراث إلى شطر تقدمي وآخر رجعي، ووصل الأمر ببعضهم إلى إطلاق مصطلح «اليسار الإسلاميّ» كما نجد ذلك في كتابات الدكتور **حسن حنفي**، أما الليبراليون والحداثيون فقد قسَّموا التراث إلى قسم حداثي مُنفتح مُتحرر من كل القيود، وقسم آخر تمَّ تصنيفه من لَدُن هؤلاء في دائرة الجمود الشرعي والانغلاق، وهو ما تجلَّى نسبياً في «الثابت والمتحول» للدكتور **أدونيس**، مما دفعه إلى الاحتفال بالنَّفري ما دامت سيرته تمثَّلت القسم الأول حسب أدونيس.

وجاء **الجابري** ليُقسم التراث إلى «تراث عقلاني عربي» و«تراث هِرمسي غُنوصي» يمثل العقل المستقيل. وقد انْبنت هذه الثنائية الجابرية على تحديد «قومي عربي» يستبعد الفلاسفة غير العرب من دائرة العقلانيّة، من ذلك ما سبقت الإشارة إليه في جوابه عن سبب

وسمه **ابن سينا** بالهُرمسي وممثل العقل المستقيل، فأجاب بكل بساطة وبلسان يخلو من العقلانيّة الفلسفيّة: «.... أتمنى أن يكتشفوا أنَّ **ابن سينا** الذي قُلت إنَّ **ابن رشد** قد أحدث قطيعة معه هو من الشرق البعيد من **بخارى وبلاد العجم، إنه هو والرازي** الطبيب **الغُنوصي**، **والغزالي** ينتمون جميعا إلى مشرق يقع بعيداً عن الرقعة التي تمتد من المحيط إلى الخليج[1].

وقد تبيَّن أنَّ الدكتور **الجابري** قد استعار في هذا الخطاب مضامين (**إرنست رينان**) و(**هنري كوربان**)، مع تعديل منه ليتمَّ التلاؤم الذي يريده على مستوى الأحكام الجاهزة، أما على المستوى المنهجي وخاصة فيما يتعلق بفلاسفة العلم الأوربيين، فقد اثار هذا التوظيف استفهاماً تطلَّب منَّا الإجابة عنه ويتلخص فيما يلي:

كيف يُمكن لتوظيف المناهج والآليات من الفلسفة العلميّة الغربية من لَدُنْ **الجابري** أن يُوصله إلى هكذا نتائج غارقة في النزعة القومية؟ فكان الجواب أنَّ الدكتور **الجابري** كان يعمد إلى تغيير مدلولات تلك العبارات ومعانيها بعد ترجمتها، الأمر الذي كشف عنه بجلاء الدكتور «**طه عبد الرحمن**» والدكتور «**جورج طرابيشي**»، حينما عادا إلى المصادرالتي كان ينقل منها **الجابري**، وإلى المنهجيّة الأصلية الغربية التي كان يدّعي تطبيقها، فكانت الدهشة والمفاجأة. أما الخلل الثاني الذي انْتاب المنهج وقاده إلى تلك النتائج فهو لجوءه إلى التجزيء والاقتطاع من السياق العام، حينما كان يُقدم شواهده من أعمال الفلاسفة الذين أدانهم باستقالة العقل وهُرمسيته ونذكر منهم: «**إخوان الصفاء**»، «**ابن سينا**»، و«**الفارابي**»...

---

(1) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب**، دار توبقال، 1990م، ص 201.

وإذا عُدنا إلى نصوص الفلاسفة المُتهمين بالهِرمسية فلا نجد ما يدلّ على أية هِرمسية وإنَّما تأويل يقوم على الاقتطاع والتجزيء من شواهدهم، وهو ما جعل القراءة الجابرية للتراث العربيّ الإسلاميّ تحت عنوان: «نقد العقل العربيّ» قراءة سياسية إديولوجية تنطلق من خارج التراث، خلافا لما ذهب إليه عندما ادَّعى بأن قراءته للتراث تهدف إلى «تجديد العقل العربيّ من داخل تراثه وبأدوات عقلانيّة...» فهل سيتم تجديد هذا العقل العربيّ بابن تيمية رائد التكفير لمخالفيه؟ وهل وجد **الجابري** عند رائد التكفير والانغلاق السَّلفي أدوات عقلانيّة لم يتمّ لأحد بعد التوصل إليها؟ ووجدها فقط عند من وصفه بأنّه: «كان أمة وحده بكفاحه وأنصاره وغزارة ما كتب وأفتى»[1]. أو لدى الحركة الوهابية التي وصفها في موضع آخر بأنَّها كانت ثورة تجديدية كبرى. وقد أدت هذه الشواهد المختصرة من دون غيرها في مشروعه إلى اعتبار هذا المشروع يمثل تياراً فكرياً: ليس علمانياً اشتراكياً، وليس حداثياً، بل يمثل تياراً يمكن تسميته بـ: «**السّلفية المُندسة في الخطاب الحداثوي**»، ويرقى هذا التيار بالنماذج المُحاربة للعقل عبر طلاء منهجي غربي غير مناسب، إلى مستوى دائرة العقلانيّة بينما يضع أعلام الفلسفة والعقلانيّة في تراثنا ضمن دائرة «العقل المُستقيل»، وهو ما لا يستند على معايير عقلية، ولا ضوابط منهجيّة، ولا إلى أحكام شرعية متأصلة. أما السَّبب في ذلك فيعود إلى تمركُز القومية العربيّة مدعومة بالخطّ السلفي في المشروع **الجابري**، وهذا ما يُفسر الالتقاء الموضوعي في الاحتفال بالمشروع **الجابري** بين «الإنتلجنسيا القومية العلمانية» و«الإنتلجنسيا السلفية الحداثوية»، وهذا التمركز القومي السَّلفي هو ما جعله يستبعد التراث

---

(1) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، ص 619.

الثقافي للحضارات المَاقَبل إسلاميّة في شمال إفريقيا بما يتعلق بالحضارة الأمازيغية، والحضارات العريقة الماقبل إسلاميّة في الشرق الأقصى، والتي كانت بدورها بُؤرة لحضارات عريقة، في الوقت الذي راح ينبش ويبحث في التراث العربيّ الجاهلي ليستخرج منه ما يُؤسس لـ«العقل الأخلاقي العربيّ». وتفسيره لذلك هو ادِّعاء بأنَّ فلسفة الأخلاق الإسلاميّة داخلتها ثقافات أجنبية غير عربية، وهذا المنهج وهذه الرؤية مُخالفة تماماً للتصور الإسلاميّ لعلم الأخلاق الذي يجعل القرآن الكريم، والسُّنة النبوية، هي المرجعية للبحث في فلسفة الأخلاق الإسلاميّة، ومصدر تشخيص أُسسها، وليس مجرد استنباط لبعض الصفات الأخلاقية الحميدة التي بالقدر الذي وُجدت في المرحلة العربيّة الجاهلية، وجدت لدى الحضارات الأخرى الماقبل إسلاميّة أيضا على قدم المساواة، بل إنَّ بعضها كان مصدره سماوياً، أي أنه كان يستقي بعض معانيه من الكتب السماوية المنزلة، ولم يكن بالضرورة جاهلياً ولا وثنياً.

كتب ومؤلفات الجابري

مدخل إلى فلسفة العلوم (جزآن)

الدكتور محمد عابد الجابري، ط ـ 1976م

من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية

الدكتور محمد عابد الجابري

مطبعة دار النشر المغربيّة

الدار البيضاء، سنة 1977م

يتألف الكتاب من قسمين: يتضمن القسم الأول أربع عناصر يتضمن أولها مشروع قراءة جديدة لفلسفة **الفارابي** السياسية والدينية، وثانيهما يُعالج التاريخ والفلسفة، وثالثها يتناول ظاهرة الازدواجيّة في الفكر العربيّ الحديث، والعنصر الرابع حول الماركسية في الفكر العربيّ المعاصر، أما القسم الثاني فيتضمن أربعة عناصر أخرى: أَولها يتحدث عن الخلفيات الإيديولوجية للنظريات التربوية، ثم المدرسة المغربيّة ووظيفتها الإيديولوجية، وثالثها عن التأطير

والمراقبة التربوية، وأخيرا يُعالج قضية التعليم والتنمية[1].

الخطاب العربيّ المعاصر دراسة تحليلية ونقدية

الدكتور محمد عابد الجابري

المركز الثقافي العربيّ،

دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1982م

يتألف الكتاب من مقدمة عنوانها: «الخطاب... القراءة» إضافة إلى أربعة محاور يعنون المحور الأول بـ «الخطاب النهضوي»، ويشمل مناقشة لثنائيات «النهضة والسقوط» و«الأصالة والمعاصرة»، أما المحور الثاني فيعنونه المؤلف بـ «الخطاب السياسي» ويتناول فيه قضايا «الدين والدولة» ثم «الديموقراطية» و«الأهداف القومية»، وعنوان المحور الثالث هو: «الخطاب القومي»، ويُعالج «الوحدة والاشتراكية»، إضافة إلى «الوحدة وتحرير فلسطين» والعنصر الرابع بعنوان: «الخطاب الفلسفي»، ويتضمن مناقشة من «أجل تأصيل فلسفة الماضي»، و«من أجل فلسفة عربية معاصرة»، ويختم المؤلف كتابه هذا بخلاصات وآفاق معنون بـ: «من أجل الاستقلال التاريخي للذات العربيّة»[2].

---

(1) الدكتور محمد عابد الجابري، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، سنة 1977م.

(2) الدكتور محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1982م.

فكر إبن خلدون: العصبيّة والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلاميّ.

الدكتور محمد عابد الجابري

دارالنشر المغربيّة، الطبعة الثالثة،

الدار البيضاء، سنة 1982م

يتآلف الكتاب من قسمين: عنوان القسم الأول هو: «الرجل وعلمه الجديد»، ويشمل ثمانية فصول يعالج فيها المؤلف عصر **ابن خلدون** بصفته عصر انحطاط، ومحاولة تلمس العقلانيّة واللاعقلانيّة في المشروع الخلدوني، ثم العمل على تفكيك معالم علم العمران الخلدوني وهويته، ويطلع علينا القسم الثاني بعنوان: «العمران البشري وحركة التاريخ: العصبيّة والدولة»، ويتكون هذا القسم من ثمانية فصول موزعة حول نظرية العصبيّة بكل عناصرها، ثم الدولة وتطورها مع الوقوف على ثنائية «البداوة والخشونة» و«الحضارة المفسدة للعمران»، وصولاً إلى وحدة الفكر الخلدوني والعامل الاقتصادي، منهيا الكتاب بخاتمة عنوانها هو: «معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلاميّ»، إضافة إلى ملحق خاص بأهم مصطلحات **ابن خلدون**[1].

الديمقراطية وحقوق الإنسان

الدكتور محمد عابد الجابري

مركز دراسات الوحدة العربيّة

الطبعة الأولى، بيروت

يتألف الكتاب من أربعة أقسام: عنوان القسم الأول منها:

(1) الدكتور محمد عباد الجابري، دار النشر المغربية، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء، سنة 1982م.

«الديمقراطية ووظيفتها التاريخية في الوطن العربيّ»، ويشمل هذا القسم ستة عناصر تناقش الديمقراطية والشورى مُنهياً إياها بعنوان: «لا مخرج إلا بقيام كتلة تاريخية»، ويُعنون القسم الثاني بـ: «الديمقراطية والواقع العربيّ الراهن»، ويناقش فيه «قضايا المجتمع المدني» و«الإيديولوجيات العربيّة المعاصرة» و«الديمقراطية كضرورة»، وعنوان القسم الثالث هو: «من أجل التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في الوعي العربيّ المعاصر»، ويركز فيه المناقشة على «ثنائية الخصوصية والعالمية في حقوق الإنسان»، و«حقوق الإنسان بين المرجعية الأوربية والمرجعية الإسلاميّة» إضافة إلى «حقوق المرأة في الإسلام»، وعنوان القسم الرابع هو: «من أجل تنمية الوعي بحقوق الإنسان في الإسلام»، مركزا على «حق الحياة» و«حرية الاعتقاد» و«الحق في المساواة» و«الحق في العدل» و«حقوق المستضعفين»، و«تحديد الفوارق بين حقوق الله وحقوق الإنسان»، و«مسألة تطبيق الشريعة»[1].

المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي.

الدكتور محمد عابد الجابري

دار الطليعة، بيروت، ط2 ـ 1982م

تطور الإنتلجنسيا المغربيّة: الأصالة والتحديث في المغرب

الدكتور محمد عابد الجابري

دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى، بيروت، سنة 1984م

لا بدّ من الإشارة إلى أنَّ العنوان أعلاه والذي يشكل مبحثاً

---

(1) الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت.

ضمن مباحث لباحثين آخرين مجموعة ضمن عنوان جامع هو «الانتلجنسيا في المغرب العربيّ».

ويتوزع مبحث **الجابري** على تسعة عناصر، يتناول الكاتب في العنصر الأول منها خصوصية وضع الإشكالية في المغرب، ويرد فيها بمناقشة صعوبات خاصة، منتقلاً إلى عرض الأطراف المتصارعة وأغطيتها الإيديولوجية ومنها عرض «الوهابية ووظيفتها الإيديولوجية»، إضافة إلى «بوارق الليبرالية المطلة من «أسوار خارجية»، ويصل المؤلف إلى طرح بدائل في عناصر أخرى تحت عنوان: «من أجل تأصيل الحداثة وتحديث الأصالة»، ثم يصل إلى جمع خلاصاته واستنتاجاته[1].

تكوين العقل العربيّ

الدكتور محمد عابد الجابري

دار الطليعة: بيروت، ط2 ـ 1985م

سبق الحديث عنه بالتفصيل في فصول الكتاب.

وحدة المغرب العربيّ

الدكتور محمد عابد الجابري

دراسات الوحدة العربيّة،

الطبعة الأولى، بيروت، سنة 1987م

لا يعود هذا المؤلف إلى الدكتور **الجابري** لوحده بل هو نتاج إسهام اثنا عشر مفكراً، ويعود الفصل الأول من الكتاب إلى إنجاز

---

(1) الدكتور محمد عابد الجابري، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، سنة 1984م.

الدكتور **الجابري**، وقد عنونه بـ «فكرة المغرب العربيّ أثناء الكفاح من أجل الاستقلال»، وقد أعقبته مناقشات من لدن الأساتذة المشاركين في معالجة الموضوع[1].

المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية... الحداثة والتنمية

الدكتور محمد عابد الجابري

مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر

الطبعة الأولى، الدار البيضاء، سنة 1988م

يتألف الكتاب بعد التقديم من سبعة محاور يعنون المؤلف أولها بـ «تطور الإنتلجنسيا المغربيّة الأصالة والتحديث في المغرب»، وعنوان المحور الثاني ياتي على الشكل التالي: «السياسي والديني في المغرب، الدولة والعلماء والجماعات الدينية المعاصرة»، أما العنوان الثالث فهو: «يقظة الوعي العروبي في المغرب»، معتبراً المؤلف ذلك مساهمة في نقد السوسيولوجيا الاستعمارية، وتتوزع باقي مواضيع المحاور المتبقية على العناصر التالية:

- المقاومة المغربيّة في مدلولها التاريخي
- الدولة المغربيّة المعاصرة ومسألة الحداثة السياسية.
- التجربة التنموية في المغرب رؤية نقدية
- كتاب تاريخ الحركة الوطنيّة المغربيّة مشروع رؤية[2]

---

(1) الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، سنة 1987م.

(2) الدكتور محمد عابد الجابري، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، سنة 1988م.

التعليم في المغرب العربيّ

الدكتور محمد عابد الجابري

المركز الثقافي العربيّ،

دار النشر المغربيّة، الدار البيضاء، سنة 1989م

الكتاب عبارة عن دراسة تحليلية نقدية لسياسة التعليم في المغرب ويتوزع الكتاب عبر أربعة محاور عنوان المحور الأول منها: «السياسة التعليمية في المغرب»، منتقلا إلى المحور الثاني وعنوانه هو «السياسة التعليمية في تونس»، وصولاً إلى المحور الثالث حول «السياسة التعليمية في الجزائر»، ومُنهياً هذه المحاور بمحور ختامي استخلص فيه خلاصاته واقتراحاته[1].

التراث والحداثة دراسات مناقشات

الدكتور محمد عابد الجابري

المركز الثقافي العربيّ الطبعة الأولى،

الدار البيضاء، سنة 1991م

يتألف الكتاب من ثلاثة أقسام بعد المقدمة، عنوان القسم الأول هو: مسألة المنهج والرؤية ويتألف هذا القسم من خمسة فصول بعد الاستهلال. وتتركز مواضيع هذه الفصول حول مفاهيم التراث والحداثة وإثارة إشكاليات القراءة للتراث، ويُعنون المؤلف القسم الثاني بـ «دراسات تطبيقية» ويتألف من خمسة فصول بعد الاستهلال، تركز هذه الفصول على فكر **الغزالي**، ومدرسة قرطبة، ونظرية ابن خلدون في الدول العربيّة، أما القسم الثالث والأخير فعنوانه

---

(1) الدكتور محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، سنة 1989م.

«مناقشات» يثير فيه المؤلف: «تيمة العقلانيّة» و«نقد العقل العربيّ» و«العقل السياسي العربيّ»[1].

المسألة الثقافية

الدكتور محمد عابد الجابري

مركز دراسات الوحدة العربيّة،

سلسلة الثقافة القومية (25)، الطبعة الأولى، سنة 1994م

يتألف الكتاب من خمسة أقسام، وعنوان القسم الأول: «في مضمون المسألة الثقافية في الوطن العربيّ»، ويتألف هذا القسم من خمسة محاور يعالج فيها المؤلف الوظيفة التاريخية للثقافة العربيّة والتخطيط لثقافة المستقبل ويأتي القسم الثاني معنوناً بـ «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربيّ المعاصر»، ويتكون هذا القسم من ستة محاور يتم فيها طرق السؤال النهضوي والانتظام في التراث، وكذا «إشكالية التراث والعصر في الفكر العربيّ والفكر الأوربي»، وصولاً إلى «مسألة إعادة بنية الوعي»، وفي القسم الثالث نجد عنوان: «التطرف والموقف العقلاني في الفكر العربيّ الإسلاميّ»، ويتضمن ثمانية محاور تتطرق لظاهرة التطرف والتمويه الإيديولوجي والموقف العقلاني محاولة من المؤلف للوقوف على الأسباب والعلاج، أما القسم الرابع فيعالج «الاختراق الثقافي» عبر إحدى عشر عنصراً ضمن ثنائية «الانغلاق والاغتراب» و«الدعوة للتجديد من الداخل من أجل استراتيجيا ثقافية في مستوى العصر»، وفي القسم الخامس والأخير يتطرق المؤلف لمسألة الحوار باعتباره

---

(1) الدكتور محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى، الدار البيضاء، سنة 1991م.

ضرورة لقضايا فكرية، وتتوزع مناقشته لهذه المسألة عبر ثمانية عشر عنصراً تحاول تفكيك كل عناصره[1].

المثقفون في الحضارة العربيّة محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد

الدكتور محمد عابد الجابري
مركز دراسات الوحدة العربيّة،
الطبعة الأولى، بيروت، سنة 1995م

يتألف الكتاب بعد المقدمة من ثلاثة فصول عنوان الفصل الأول هو: «المثقفون في الحضارة العربيّة الإسلاميّة»، ويشمل هذا الفصل عشرة عناصر ركز فيها المؤلف على مناقشة «مفهوم المثقف وظهور المثقفين في الإسلام»، و«المثقفون والتسامح»، و«مثقفو المقابسات»، منهياً هذا الفصل بالدعوة إلى «كتابة التاريخ العربيّ»، ويعنون الفصل الثاني بـ: «**محنة ابن حنبل**» عبر ثلاثة عشر عنصراً يعالج فيها تفاصيل المحنة الحنبلية، منهيا الحديث «بالمثقف والسلطة بين الأمس واليوم» في هذا الفصل، أما عنوان الفصل الثالث فهو: «نكبة **ابن رشد**»، ويتضمن ثمانية عناصر تتضمن مناقشات تفصيلية لنكبة **ابن رشد** بين السياسة والدين[2].

العقل السياسي العربيّ

الدكتور محمد عابد الجابري،
المركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء، ط ـ 1995م

سبق الحديث عنه بالتفصيل في فصول الكتاب.

---

(1) الدكتور محمد عابد الجابري، **المسألة الثقافية**، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية (25)، الطبعة الأولى، سنة 1994م.

(2) الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، سنة 1995م.

مسألة الهوية: العروبة والإسلام.... والغرب

الدكتور محمد عابد الجابري

مركز دراسات الوحدة العربيّة

سلسلة الثقافة القومية (27)، الطبعة الأولى، سنة 1995م

بخلاف مؤلفات الكاتب الأخرى يضع المؤلف عنواناً لمدخل كتابه هذا وهو: «ما العربيّ؟» وبعد المدخل يتوزع الكتاب على ثلاثة أقسام يُعنون الأول بـ «العروبة والإسلام... والوحدة القومية»، ويتضمن هذا القسم تسعة عناصر تتأرجح بين مفاهيم «العروبة والإسلام» و«التراث والنهضة» و«أشكال ومستويات الوحدة»، وعنوان القسم الثاني: «نحن والآخر والمستقبل»، ويعمل المؤلف على بسط هذا القسم من خلال عشرة عناصر تناقش مفاهيم: «القبيلة والإمبراطورية العالمية»، و«الإيديولوجيا البابوية والمركزية الأوربية»، و«الاستشراق»، وصولاً إلى طرح نوع جديد من النضال. والقسم الثالث يعنونه المؤلف بـ «صورة الغرب والإسلام في وسائل الإعلام الغربية»، ويتكون هذا القسم من أربعة عناصر يناقش فيها المؤلف: «العرب والإسلام والمهاجرون في الإعلام الأوربي»، إضافة إلى طرح آليات العقل الأوربي في صنع صورة العرب والإسلام في خطابه[1].

حفريات في الذاكرة. المشروع النهضوي العربيّ

الدكتور محمد عابد الجابري، ط ـ 1996م

---

(1) الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية 27، الطبعة الأولى، سنة 1995م.

الدين والدولة وتطبيق الشريعة

الدكتور محمد عابد الجابري، ط ـ 1996م

التنمية البشرية والخصوصية السوسيوثقافية

الدكتور محمد عابد الجابري، ط ـ 1997م

قضايا في الفكر المعاصر

الدكتور محمد عابد الجابري

مركز دراسات الوحدة العربيّة،

الطبعة الأولى، بيروت، سنة 1997م

قبل عرض مكونات الكتاب ومحتوياته لا بد من الإشارة إلى أنَّ المؤلف يضع أسفل عنوان الكتاب الرئيس مجموعة من العناصر أسفل العنوان وهي مرتبة كالتالي: ـ العولمة ـ صراع الحضارات ـ العودة إلى الأخلاق ـ التسامح: الديمقراطية ونظام القيم ـ الفلسفة والمدنية.

أما حينما ننتقل إلى عناصر الكتاب والتي يوزعها المؤلف على ستة محاور يُعنون الأول بـ «الفلسفة والمدنية»، ويتكون هذا المحور بدوره من عنصرين يتأرجح مضمونهما بين الفلسفة والديمقراطية الحقيقية، وعنوان المحور الثاني: «التسامح بين الفلسفة والدين والإيديولوجيا»، ويتضمن هذا المحور ثلاثة عناصر تتركز على مفهوم «التسامح في الفلسفة والعمل على إعادة بناء المفهوم»، ويأتي المحور الثالثة تحت عنوان: «العودة إلى الخلاق»، ويحتوي هذا المحور على ستة عناصر تتمحور حول الأخلاق كموضوع للعلم، إضافة إلى باقي مستويات الموضوع الأخلاقي ويأتي عنوان المحور الرابع بصيغة «الديمقراطية ونظام القيم في الثقافة العربيّة الإسلاميّة»،

ويتضمن ثلاثة عناصر حول «الديمقراطية والعدل الإلهي وغياب الديمقراطية»، وعنوان المحور الخامس هو: «صدام الحضارات»، ويتضمن عشرة عناصر يناقش فيها المؤلف العنوان بتفصيل أما العنوان الأخير للكتاب فهو: «العولمة نظام إيديولوجيا» ويناقش فيه المؤلف هذا المحور من خلال خمسة عناصر تتوزع حول تفاعلات العولمة بين مفهوم الدولة والأمة والوطن، مُنتهياً إلى اعتبار العولمة نهاية السياسة[1].

ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة نصوص.

الدكتور محمد عابد الجابري

مركز دراسات الوحدة العربيّة

الطبعة الأولى، بيروت، سنة 1998م

يتكون الكتاب بعد التقديم والمدخل من ثلاثة عشر فصلاً ينهيها المؤلف بخلاصة عامة تتلوها نصوص ثمانية كل نص يحمل عنوانه الملخص له.

يعنون الكاتب الفصل الأول بـ «الدراسة والهاجس البيداغوجي»، ويتضمن هذا الفصل ثمانية عناصر. أما الفصل الثاني فعنوانه: «من الحظوة إلى النكبة»، ويتكون من ستة عناصر. وعنوان الفصل الرابع هو «سيرة... مسيرة علميّة»، ويتضمن ستة عناصر يناقش فيها المؤلف سيرة **ابن رشد**، ويردفها بالفصل الخامس وعنوانه: «**ابن رشد** الاجتهاد والفتوى»، ويناقش المؤلف هذا الفصل من خلال خمسة عناصر، ويشترك الفصلان السادس والسابع في عنوان «تصحيح

---

(1) الدكتور محمد عابد الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، سنة 1997م.

العقيدة» موزعة على عنوانين: أولهما: «الإطار والأفق»، وثانيهما: «محاور التصحيح»، ويناقش المؤلف في باقي الفصول تعاطي **ابن رشد** مع الظاهرة الأرسطية ونصوصها الفلسفيّة لينتقل بعد ذلك إلى طرق باب الاجتهاد في علم الفلك وعلم الطب، ثم الضروري في السياسة، وهو آخر الفصول ويتضمن ثلاثة عشر عنصراً[1].

أضواء على مشكل التعليم بالمغرب

الدكتور محمد عابد الجابري

دار النشر المغربيّة، الدار البيضاء، (دون تاريخ)

يتألف الكتاب من ستة فصول بعد المقدمة وانتهاء بالخاتمة، عنوان الفصل الأول «أسس ومضامين»، ويتلوه الفصل الثاني معنونا بـ «نتائج مقدمة لمشكل التعليم بالمغرب»، والفصل الثالث تحت عنوان: «فكرة النخبة والطابع التوفيقي للمبادئ الأربعة»، ويناقش الكاتب في الفصل الرابع مسألتي «التعريب والتوحيد»، وفي الفصل الخامس: «التعميم والأطر»، أما في الفصل السادس والأخير فيحدد المؤلف مآزق التعليم التي تجعل التعليم في المغرب يعيش أزمة دائمة[2].

تطور الفكر الرياضي والعقلانيّة المعاصرة

الدكتور محمد عابد الجابري

مطبعة دار النشر المغربيّة، الدار البيضاء (بدون تاريخ).

يتألف الكتاب بعد مقدمة الكتاب من مدخل عام عنوانه:

---

(1) الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، سنة 1998م.

(2) الدكتور محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، (دون تاريخ).

«الإبستومولوجيا وعلاقاتها بالدراسات المعرفية الأخرى»، ويتألف المدخل من ستة عناصر يعرض فيها المؤلف وجهات النظر حول الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة بين وجهة النظر الوضعية ووجهة النظر التطورية، ووجهة نظر «الفلسفة المفتوحة»، ويعنون الكاتب القسم الأول بـ «تطور الفكر الرياضي والعقلانيّة المعاصرة»، ويتألف هذا القسم من خمسة فصول يعالج في الفصل الأول: «الرياضيات الكلاسيكية» ضمن أربعة عناصر، أما الفصل الثاني فيتطرق فيه المؤلف لـ «الهندسات اللاأوقليدية والمنهاج الأكسيومي» من خلال خمسة عناصر. ويأتي الفصل الثالث ضمن عنوان: «نظرية المجموعات وأزمة الأسس»، ويناقش المؤلف هذا الفصل في ثلاثة عناصر، يليها الفصل الرابع لمناقشة «الرياضيات والتجربة» في ستة عناصر، وانتهاء بالفصل الخامس بعنوان: «العقلانيّة المعاصرة البنيات ونظرية الزمن»، ويفككه المؤلف في خمسة عناصر، أما القسم الثاني من الكتاب فقد خصصه المؤلف للنصوص، وقد توزعت على ثمانية عناصر وعناوين متنوعة ومختلفة تتمحور كلها حول الفكر الرياضي[1].

العقل الأخلاقي العربيّ

الدكتور محمد عابد الجابري

دار النشر المغربيّة: الدار البيضاء، ط1 ـ 2001م

سبق الحديث عنه بالتفصيل في فصول الكتاب.

---

(1) الدكتور محمد عابد الجابري، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء (بدون تاريخ).

مدخل إلى القرآن الكريم

الدكتور محمد عابد الجابري

دار النشر المغربيّة: الدار البيضاء، ط1 ـ 2006م

فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول (القسم الأول)

الدكتور محمد عابد الجابري

دار النشر المغربيّة: الدار البيضاء، ط1 ـ 2008م

قائمة المصادر والمراجع

الكتب:

- ابن النديم، **الفهرست**، تحقيق د. محمد عوني عبد الرؤوف، د. إيمان السعيد جلال، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2006م.

- أبو حاتم الرازي، **أعلام النبوة**، تصدير الدكتور طرابيشي، الطبعة الأولى، دار الساقي، لندن، 2003م.

- إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا**، تصحيح خير الدين الزركلي، تقديم طه حسين، المطبعة المصرية، مصر، 1928م.

- جورج طرابيشي، **مذبحة التراث في الثقافة العربيّة المعاصرة**، الطبعة الأولى، دار الساقي، 1993م.

- ـــ، **العقل المستقيل في الإسلام**، الطبعة الأولى، دار الساقي، لندن، 2004م.

- ـــ، **وحدة العقل العربيّ الإسلاميّ**، الطبعة الأولى، دار الساقي، لندن، 2002م.

- ـــ، **نظرية العقل**، الطبعة الأولى، دار الساقي، لندن، 1996.

- رشيد الخيون، **معتزلة البصرة وبغداد**، الطبعة الثانية، دار الحكمة، لندن، 2000م.

- رينان والأفغاني، **الإسلام والعلم: مناظرة رينان والأفغاني**: ترجمة ودراسة مجدي عبد الحافظ، الطبعة الأولى، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2005م.

- الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، الطبعة الأولى، دار صعب المصورة، بيروت، 1986م.

- طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، منشورات الزمن، الكتاب (13)، أبريل 2000م.

- عزيز العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، 1990م.

- علي حرب، **نقد النقد**، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربيّ، بيروت، 1993م.

- ـــ، **نقد النص**، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربيّ، بيروت ، 1993م.

- ـــ، **نقد الحقيقة**، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربيّ، بيروت، 1993م.

- علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، الطعبة السابعة، دار المعارف، مصر، 1977م.

- غولد سيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، دار الرائد العربيّ، بيروت (د ت).

- كامل الهاشمي، **القيمة المعرفية للكشف والشهود**، الطبعة الأولى، مؤسسة العارف، بيروت، 1993م.

- محمد تقي المدرسي، **التاريخ الإسلاميّ، دروس وعبر**، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، 1984م.

- محمد رضا المظفر، **عقائد الإمامية**، الطبعة التاسعة، تقديم حنفي حامد داود، مؤسسة الإمام الحسين، 1992م.

- محمد عابد الجابري، **حفريات في الذاكرة من بعيد**، الطبعة الأولى، مطبعة دار النشر المغربيّة، الدار البيضاء، 1997م.

- ـــ، **تكوين العقل العربيّ**، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربيّ، بيروت، 1991م.

- ـــ، **العقل السياسي العربيّ**، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1990م.

- ـــ، **بنية العقل العربيّ**، الطبعة السابعة، المركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء، 2000م.

- ـــ، **التراث والحداثة**، المركز الثقافي العربيّ، بيروت
- الدار البيضاء، طبعة عام 1991 م.

- ـــ، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ج 1، الطبعة الأولى، دار النشر المغربيّة، الدار البيضاء، 2006م.

- ـــ، **فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول**، القسم الأول، الطبعة الأولى، دار النشر المغربيّة
- الدار البيضاء، 2008م.

- ـــ، **العقل السياسي العربيّ، محدداته وتجلياته**، المركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء، طبعة سنة 1990م.

ـ ــــ، **نحن والتراث**، الطبعة الخامسة، المركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء، 1986م.

ـ ــــ، **التراث والحداثة**، المركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء، طبعة عام 1991م.

ـ ــــ، **العقل الأخلاقي العربيّ**، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربيّ، دار النشر المغربيّة، الدار البيضاء، 2001م.

ـ ــــ،**العقلانيّة العربيّة والسياسة**، الطبعة الأولى، كتاب العقلانيّة العربيّة والمشروع الحضاري، منشورات المجلس القومي للثقافة العربيّة، سلسلة الندوات.

ـ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الطبعة الثانية، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1974م.

ـ محمود أمين العالم، **مُلاحظات منهجيّة تمهيدية حول نقد الجابري للعقل العربيّ**، الطبعة الأولى، منشورات المجلس القومي للثقافة العربيّة، سلسلة الندوات(6)، الرباط، 1992م.

ـ مجموعة من الباحثين، **التراث وتحديات العصر في الوطن العربيّ**، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1985م.

ـ مرتضى مطهّري، **معرفة القرآن**، دار التعارف للمطبوعات بيروت، دون تاريخ.

ـ نظير جاهل، **فضيلة الاستماع**، الطبعة الأولى، المركزالثقافي العربيّ، الدار البيضاء، 2000م.

ـ هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة**، ترجمة نصير مروة

وحسن قبيسي، راجعه وقدمه السيد موسى الصدر. (دون تاريخ).

- ـــ، **الخيال الخلّاق في تصوف ابن عربي**، ترجمة الزاهي، الطبعة الأولى،منشورات مرسم،الرباط، 2006م.

- وضّاح شرارة، **تشريق وتغريب**، الطبعة الأولى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1987م.

المقالات والحوارات:

- شهرام بارزوكي، «**المعرفة العرفانية عند الملا صدرا**»، مجلة المحجة، عدد صفر، حزيران 2001م.

- حسن عبد الله، «**فيلسوف في قبضة الفقهاء**»، جريدة المساء، العدد 337، الجمعة بتاريخ 19/10/2007م.

- طيّب تيزيني، «**حوار مع مجلة العالم**»، أجراه وحيد تاجا، مجلة العالم، عدد .543

- على حرب، «**حوار مع مجلة العالم**»، أجراه وحيد تاجا، مجلة العالم، لندن، العدد 545، أغسطس 1996م.

- علي رضا قائمي نيا، «**بستمولوجيا النص**»، مجلة المحجة، السنة الثانية العدد (6)، شتاء 2003م.

- محمد عابد الجابري، «**بدل العلمانية: الديمقراطية والعقلانيّة**»، مجلة اليوم السابع، باريز، العدد 22 / آب سنة 1988م.

- ـــ، «**تموجات مسار: تداخل السياسي والثقافي والتربوي**»، من موقع: www.aljabiriabed.net .

لقد شكّل المَتْنُ التراثي في الغالب أرضيّةً للحفر المنهجيّ بـ"آليات حديثة"، وإذا كانت جُلُّ تلك المشاريع الفكريّة صادرة عن رغبةٍ حقيقيّة في تحقيق نهضة فكريةٍ وحضاريةٍ جديرةٍ بالمستوى التاريخيّ والحضاريّ الذي عاشته المجتمعات العربيّة الإسلاميّة في كثير من الحِقب، فإنّ مشروعاً خاصاً نستحضره في سياق هذا البحث، للعرض التفصيليّ والمُساءلة النقديّة، إنّه المشروع الذي أطلق عليه صاحبه الدكتور محمد عابد الجابري: "نقد العقل العربيّ"، والذي أصدر أولى حلقاته سنة 1984م من خلال كتاب "تكوين العقل العربيّ"، ولو أنّه كان قد سبق أن مهّد للمشروع بإثارة قضايا وأسئلة مهمة في ثنايا كتابه "نحن والتراث" الذي صدر سنة 1980م... ثم جاء صدور كتابه "تكوين العقل العربيّ" باعتباره الحلقة الأولى ضمن مشروع كبير اعتُبر في حينه خطاباً جديداً أحدث هزّة حقيقية في الساحة الفكريّة العربيّة والإسلاميّة، ثم ما لبثت أن تتابعت باقي حلقات مشروع "نقد العقل العربيّ" تباعاً، ما زاد في تفعيل حيوية الفكر العربيّ الإسلاميّ ضمن ثنائية "التّأثير والتّأثر"، ولو أنّ قوة وجاذبية التّأثير كانت الأقوى، الأمر الذي أدّى بالكثير من أولئك المفكرين إلى تبنّي الأطروحة الجابرية، والتي سنحاول في هذا البحث بسطها وفق تداعياتها على الساحة الثقافية العربيّة الإسلاميّة. من خلال تقديم مرجعيّاتها، وفحص منهاجها، وعرض نتائجها، مع العمل على تقويمها النّقدي، مع الأخذ بعين الاعتبار أرضيّتها النظريّة وتطبيقاتها العمليّة، ثمّ الوصول إلى نتائجها، مع تذييل نقديّ سيكتفي بمناوشةٍ للمشروع الجابري...

المؤلف

من المقدمة

AL-JABRI AND HIS CRITIQUE OF ISLAMIC THOUGHT

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

A Seiries on Leading Thinkers & Reformers in the Islamic World



ISBN 978-9953-538-41-9



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط٢

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com